Este ensayo presenta el Renacimiento como un grandioso movimiento de renovación y de reforma espiritual que, a través del retorno a la antigüedad clásica, pretende reformar y renovar al hombre. En este sentido, Renacimiento y Humanismo coinciden. Si el Humanismo cultiva con esmero los *studia humanitatis* es porque cree en su capacidad para formar al hombre. El Humanismo se convierte así en el primero y más amplio de los movimientos intelectuales que caracterizan la historia del pensamiento en la etapa renacentista. Se trata de una historia larga y compleja, cuyo tramo inicial y final corre paralelo con el ocaso del mundo medieval y el comienzo del moderno y que cuenta entre sus actores a una serie de grandes figuras de la cultura europea: el Cusano, Ficino, Pico della Mirandola, Maquiavelo, Vives, Erasmo, Tomás Moro, Montaigne, Bruno y Bacon de Verulam. El autor la aborda primero en su despliegue histórico, de Petrarca a Campanella, para detenerse luego en sus tres grandes temas de fondo: el mundo, el hombre y la ciudad.

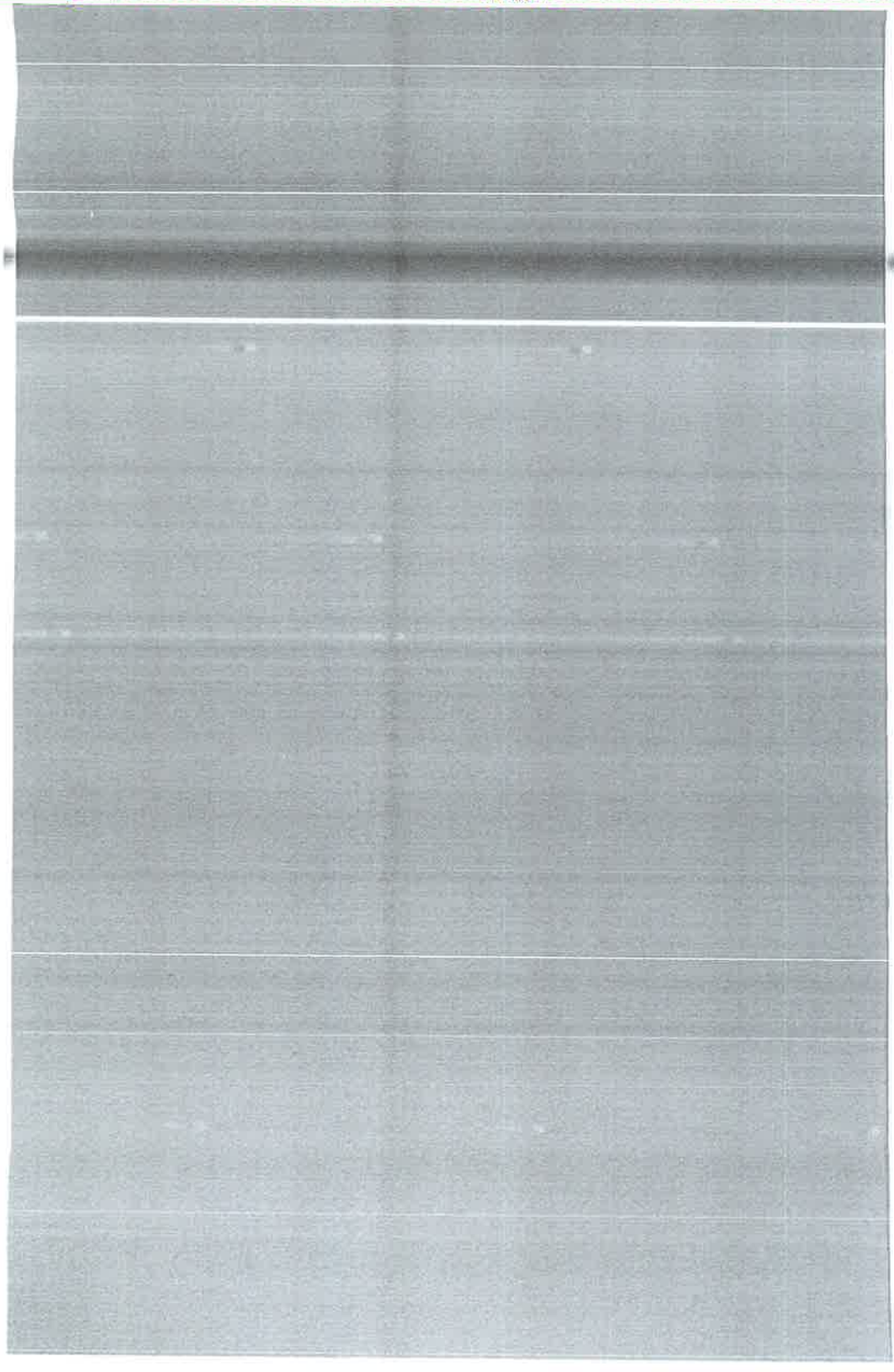
Eusebi Colomer es catedrático de Historia de la Filosofía en la Universidad Ramon Llull de Barcelona. Estudioso de Llull, se ha interesado también por algunos pensadores relacionados con la herencia luliana, en particular Sibiuda, el Cusano y Pico della Mirandola y por la gran filosofía alemana moderna y contemporánea. Destacan entre sus obras: *Nikolaus von Kues und Raimund Llull*, Berlin, 1961; *De la Edad Media al Renacimiento*, Barcelona, 1975; *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols., Barcelona, 1986-90.

ISBN 84-460-0792-4

Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento

Eusebi Colomer

Movimientos de renovación. Humanismo y Renacimiento



-21-

AKAL · HIPECU

HISTORIA DEL PENSAMIENTO Y LA CULTURA

Director de la colección: Félix Duque
Diseño de cubierta: Sergio Ramírez

© Ediciones Akal, S. A., 1997
Los Berrocales del Jarama
Apdo. 400 - Torrejón de Ardoz
Madrid - España
Telfs.: 656 56 11 - 656 51 57
Fax: 656 49 11
ISBN: 84-460-0792-4
Depósito legal: M. 13.791-97
Impreso en Grefol, S. A.
Móstoles (Madrid)

Reservados todos los derechos. De acuerdo a lo dispuesto en el art. 270 del Código Penal, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reproduzcan o plagien, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte sin la preceptiva autorización.

Eusebi Colomer

Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento

akal
CULTURA

I

Significado histórico del Renacimiento y del Humanismo

El Renacimiento

La mención del Renacimiento suscita todavía en algunos la idea del súbito y brillante «amanecer» que sigue a la larga y densa «noche» medieval. Se olvida, como puso de relieve J. Huizinga, que los mismos términos «Renacimiento» y «Edad Media» son ya tendenciosos. Sus autores son los primeros humanistas italianos. Se vivía entonces en las prósperas y bulliciosas ciudades de la vieja Italia con la conciencia de asistir a una renovación de la cultura antigua, grecorromana. Lorenzo Valla, en el prólogo a sus *Elegantiae linguae latinae*, y Machiavelli, en *Dell'arte de la guerra*, usan para expresar este fenómeno el término *risuscitare*. Giorgio Vasari, el biógrafo de los grandes artistas contemporáneos, en su clásica obra *Le vite di piu excellenti pittori, scultori e architettori*, acuña la palabra decisiva *rinascita*. Resurrección y renacimiento de tantas cosas bellas que parecían muertas para siempre; renovación, es decir, recreación y no pura imitación de los grandes y permanentes modelos artísticos y literarios de la Antigüedad clásica, tal es la tarea desde la cual los italianos cultivados de entonces, artistas y hombres de letras, se entienden a sí mismos y a su tiempo. Para estos hombres no hay más que dos épocas históricas que cuenten de verdad: el mundo clásico grecorromano y el suyo propio, la Antigüedad y su flamante Renacimiento. Al largo y oscuro periodo de tiempo que los separa, lo denominan desdeñosamente, con una expresión que Giovanni Andrea dei Bussi usó por vez primera en 1469, en la oración fúnebre de su amigo, el Cardenal Nicolás de Cusa, *media tempestas*, Edad Media.

Los contemporáneos que eligieron el término «Renacimiento» como expresión de su propia autoconciencia histórica no se detuvieron a pensar y a determinar reflejamente su posible significado técnico. Esta tarea la llevaría a cabo con brillantez,

pero de modo tendencioso y unilateral, la historiografía del siglo XIX. En 1855 aparece el séptimo volumen de la *Historia de Francia* de Jules Michelet con el subtítulo: *Renaissance.* El Renacimiento, que coincide para Michelet con el siglo XVI europeo, es visto como el triunfo de la luz sobre las bárbaras tinieblas del Medievo. «El siglo XVI —escribe Michelet— va en su grande y legítima extensión de Colón a Copérnico, de Copérnico a Galileo, del descubrimiento de la tierra al del cielo. El hombre se ha encontrado a sí mismo. Mientras que Vésale y Servet le han revelado la vida, ha penetrado gracias a Lutero, Calvino, Rabelais, Montaigne, Shakespeare y Cervantes en su misterio moral. El hombre ha sondeado las bases profundas de su naturaleza y ha comenzado a sentarse en la justicia y la razón» (pp. 14 ss.). Como observa Huizinga, Michelet comprende a la vez el Renacimiento y la Reforma como alegre aurora de la moderna Ilustración. Su primer despertar acontece para él en el siglo XVI y entre los actores del gran acontecimiento sólo menciona a dos italianos, Colón y Galileo (p. 20).

Muy otro es el caso del gran historiador suizo Jakob Burckhardt. Si tomó de Michelet la visión del Renacimiento como grandioso vuelco cultural, fue para aplicarlo al caso concreto de Italia. En 1860 aparece su conocido estudio *Die Kultur der Renaissance in Italien,* un auténtico *capolavoro* de historia cultural, que consagró definitivamente el término «Renacimiento» como categoría historiográfica y sirvió de punto de referencia obligado a la investigación posterior. La estructura de este modelo de síntesis histórico-cultural tiene la claridad y armonía de líneas de una obra de arte renacentista. En la primera parte, dedicada al Estado como obra de arte, Burckhardt presenta las condiciones sociales y políticas de los múltiples Estados italianos, como el marco privilegiado en el que el hombre se eleva a una nueva conciencia de sí mismo. De este nuevo tipo de hombre trata la segunda parte: la evolución del individuo. Burckhardt desvela con claridad el fondo de su pensamiento. «En la contextura de estos Estados, tanto repúblicas como tiranías, reside, si no la única, al menos la más poderosa razón de ese temprano desarrollo, que hace del italiano un hombre moderno. De eso depende que él tuviera que llegar a ser necesariamente el primogénito entre los hijos de la Europa contemporánea. En la Edad Media las dos caras de la conciencia —la que mira hacia el mundo y la que mira hacia el interior del hombre mismo— yacían, como cubiertas por un velo, en un profundo sueño o a lo más estaban semidespiertas. Este velo estaba entretejido de fe, ingenuidad infantil e ilusión; el mundo y la historia aparecían a través de él maravillosamente coloreados, pero el hombre sólo se reconocía a sí mismo como raza, pueblo, partido, corporación, familia u otra forma cualquiera de lo general. Es en Italia donde por vez primera se desvanece en el aire este velo. Surge una consideración *objetiva* del Estado y de todas las cosas de este mundo en general. Y al lado de éste se yergue, con pleno poder, lo *subjetivo:* el hombre se convierte en *individuo* espiritual y se reconoce como tal» (p. 111).

Sólo ahora entra en escena la resurrección del mundo antiguo. En la óptica de Burckhardt, la restauración de la cultura clásica grecolatina, como medio de expresión de la nueva concepción del hombre y de la vida, es un *momento necesario* del

Renacimiento, pero no su esencia, ni siquiera su única causa. «El Renacimiento no hubiera sido el alto acontecimiento histórico-cultural que fue, si pudiéramos disociar fácilmente sus elementos. Pero hemos de insistir —como una de las tesis cardinales de este libro— en el hecho de que no ella (la Antigüedad resurgida) por sí sola, sino su íntima compenetración con el nuevo espíritu del pueblo italiano, fue lo que subyugó al mundo de Occidente. (pp. 143 ss.).

Burckhardt se refiere todavía al descubrimiento del mundo y del hombre, a la vida social y a la ética y la religión. El individualismo ilimitado del hombre del Renacimiento se enriquece con nuevos y significativos rasgos, como, por ejemplo, la capacidad de observación científica, la atención hacia la naturaleza, la penetración psicológica, la creatividad estética, el espíritu lúdico, una cierta dosis de amoralidad y, al menos en los espíritus más cultivados, la indiferencia o el escepticismo respecto a la religión. Como comenta Huizinga, Burckhardt había llamado a la escena al hombre del Renacimiento «como uno de aquellos magníficos pecadores del *Infierno* dantesco, demoníaco en su orgullo tenaz, satisfecho de sí mismo e insolentemente audaz. Entre todas las figuras de su libro sería precisamente ésta la que se impondría en el espíritu de los diletantes. La idea del "hombre del Renacimiento" se fundió aquí con los ideales de una impetuosa afirmación y dominio de la vida» (pp. 24 ss.).

Es bien sabido que este rudo y brillante contraste entre el Medievo y el Renacimiento se ha vuelto en muchos aspectos problemático, y más que en ningún otro en el filosófico. Hoy sabemos que el mundo medieval estuvo repleto de movimientos de recuperación de autores y obras de la Antigüedad, y tuvo también, como el renacentista, sus grandes individuos creadores. Más aún, hoy tendemos más bien a situar en la Edad Media, concretamente en la afirmación gozosa del mundo de la espiritualidad franciscana, en el giro hacia la interioridad de la mística tardomedieval y en el interés nominalista por la realidad concreta e individual, los primeros gérmenes del descubrimiento renacentista del hombre y del mundo.

No se quiere decir con ello que el Renacimiento sea una simple *continuación* de la Edad Media, ni menos todavía, una *invención* de la historiografía decimonónica. La historia es siempre una compleja síntesis de continuidad y cambio, tradición y evolución. Los historiadores del siglo XIX no se equivocaron al interpretar los indicios de *cambio histórico,* que se advierten en Italia desde inicios del siglo XIV, con la categoría de «renacimiento», que inspiró efectivamente a los italianos de aquella época, sino al continuar juzgando, como aquéllos, a la Edad Media como una época de oscuridad y barbarie. Como han puesto de relieve Giovanni Reale y Dario Antiseri, en la nueva etapa histórica que designamos con el nombre de Renacimiento, no se trata del «renacer de la civilización en oposición a la incivilización, de la cultura en oposición a la incultura y la barbarie o del saber en oposición a la ignorancia. Se trata, en cambio, del nacimiento de *otra* civilización, *otra* cultura, *otro* saber» (p. 35).

Para ilustrar su punto de vista, Reale-Antiseri (pp. 35 ss.) profundizan, siguiendo a Konrad Burdach, *Reforma, Renacimiento, Humanismo,* en los *orígenes religiosos* de la idea de «renacer», entendida como renacimiento a una nueva vida espiritual, más elevada. La vieja cultura clásica que los renacentistas querían devolver a la vida era

el instrumento más adecuado para esta *renovatio*. Según Burdach, los fautores del así llamado Renacimiento no se proponen una fatigosa acumulación de viejas ruinas, sino una nueva construcción, de acuerdo con un proyecto nuevo. No buscaban devolver a la vida una civilización nueva, lo que querían era nueva vida. Burdach muestra además que el Renacimiento enlaza con la idea de un resurgimiento de Roma, que continuó viva de diversas maneras durante la Edad Media y con el anhelo de reforma religiosa de Italia y de la entera cristiandad. Renacimiento y reforma, *renovatio* y *reformatio*, son para Burdach dos imágenes que expresan dos conceptos ensamblados en indisoluble unidad. Si esto es así, la tesis de Burckhardt sobre el *talante irreligioso* del Renacimiento italiano resulta gravemente erosionada en sus mismas bases y es lícito preguntarse, con F. Walser, si el notorio «paganismo» del Renacimiento, presente bajo miles de formas en la literatura, el arte, las fiestas cortesanas y populares, respondía a una actitud profunda de espíritu o era más bien «un elemento externo y formal, proveniente de la moda» (p. 117).

La interrelación apuntada hasta aquí entre las ideas de «renacimiento» y «reforma» no pretendía otra cosa que poner en claro el sentido auténticamente renovador del Renacimiento. Con ello no se ha dicho todavía nada sobre el complejo y discutido problema de la relación existente entre el Renacimiento y el conjunto de movimientos religiosos que dieron lugar en el siglo XVI a lo que en sentido estricto se denomina la Reforma. La historiografía liberal decimonónica tendió a aproximar ambos fenómenos y a concebirlos conjuntamente como un prenuncio de la modernidad. En uno y otro caso, por caminos distintos, se trataría en el fondo de lo mismo: la *liberación del espíritu*. Libertad y verdad serían las dos conquistas del Renacimiento y de la Reforma frente a la ilusión y la coacción imperantes en la Iglesia y la sociedad medievales. Ernst Troelsch puso las cosas en su punto, al subrayar, acaso en exceso, lo que hubo todavía de medieval, en su núcleo religioso y en sus tendencias culturales, en el primer protestantismo.

El tema es enormemente complejo y no se presta a fáciles simplificaciones. Es innegable que hubo una cierta relación entre el Renacimiento y la Reforma. Hay que tener bien presente que en el Humanismo nórdico, más hondamente religioso que el italiano, la idea de *reforma* de la vida cristiana prevalece claramente sobre la de la *renovación* de la cultura antigua. En este sentido, el Renacimiento preparó el terreno a la Reforma, proporcionándole algunas de sus condiciones de existencia: el retorno a los orígenes neotestamentarios, la interiorización de la fe, la lucha contra la escolástica, la crítica de la autoridad y de los abusos eclesiásticos. Pero una vez consolidada la escisión religiosa, Renacimiento y Reforma constituyeron dos corrientes paralelas, cuando no excluyentes —pensemos respectivamente en Erasmo y Melanchton—, que sólo en contadas ocasiones, por ejemplo en Francia, en la corte de Margarita de Navarra, siguieron el mismo cauce.

Ahora bien, si como pensó Troelsch, la cosmovisión medieval siguió viva en ciertos aspectos, a través de la Reforma, durante el Renacimiento, quiérese decir que la frontera entre Edad Media y Renacimiento no ha de trazarse sólo en sentido *vertical*, sino también en sentido *horizontal*. Para decirlo con Huizinga: «El Renacimiento no

abraza en absoluto la totalidad de la cultura del siglo XVI, sino sólo uno de sus más importantes aspectos. Quien menciona a Savonarola, Lutero, Thomas Münzer, Calvino o Ignacio de Loyola, está negando que el Renacimiento signifique exactamente lo mismo que la entera cultura del siglo XVI. En todas estas almas robustas se percibe claramente la voz del siglo XVI, y muy poco o apenas la del Renacimiento» (p. 38).

En conclusión, hay que ver el Renacimiento como un fenómeno grandioso de *renovación* y *reformación* espiritual, que se sirvió, como estímulo eficaz, del retorno a la Antigüedad clásica. Pero la vuelta a los antiguos, como retorno a los orígenes, es el *medio*, no el *fin* del movimiento renacentista. Lo que se pretende a través de la renovación de la cultura clásica es la renovación y reformación del hombre mismo. Según una admirable fórmula de Marsilio Ficino: *per litteras provocati, pariunt in seipsis*. En este sentido, como sostuvo Burdach, Renacimiento y Humanismo coinciden.

El Humanismo

El Humanismo constituye, en efecto, en frase de P. O. Kristeller, «el primero y más amplio de los movimientos intelectuales que caracterizan la historia del pensamiento filosófico» en la etapa renacentista (p. 11). Hoy, con el término «humanismo», entendemos por lo general una postura filosófica que pone el acento sobre el valor, la dignidad y la específica peculiaridad del hombre. Sin embargo, como lo ha puesto de relieve el propio Kristeller, la significación actual de este término, forjada definitivamente a finales del siglo pasado, no coincide exactamente con la que tuvo en sus orígenes renacentistas (pp. 11 ss.).

Para comprender el sentido originario del movimiento humanista hay que remontarse del término «humanismo» a los de «humanidades» y «humanistas», de quienes en definitiva deriva. En efecto, ya en el siglo XIV, citando a Cicerón y Gelio, se habla de *studia humanitatis* o *studia humana*, para señalar un conjunto orgánico de disciplinas, que comprendía la gramática, la retórica, la poesía, la historia y la filosofía moral. Tales disciplinas, porque estudian al hombre en lo que tiene de más específico, elevado y creador, se consideran las más adecuadas para su formación espiritual.

Por su parte, el término «humanista» aparece a mediados del siglo XV, de manera análoga a los términos «jurista», «canonista», «legista», etc., para mencionar a quienes cultivaban y enseñaban las mencionadas disciplinas humanas. Por la misma época se tiende a ver en la Antigüedad clásica el paradigma o punto de referencia obligado de la actividad espiritual del hombre. Los autores griegos y latinos se convierten en modelos insuperables de las *litterae humanae*, o sea, de las disciplinas que se cultivaban en los *studia humanitatis* y, por consiguiente, en auténticos maestros de humanidad.

El humanismo nació, pues, en los *studia humanitatis*, lo que significa que fue primordialmente un movimiento de carácter más bien *erudito* y *literario* que *filosófico*.

Ello no quiere decir que el Humanismo no ejerciera después una profunda y decisiva influencia en el desarrollo de la filosofía. La ejerció, sin duda alguna. Más aún, insensiblemente, pero de una forma cada vez más decidida, el Humanismo desembocó en la filosofía y verificó de hecho el significado que hoy solemos atribuirle.

La razón de este hecho se encuentra en dos caracteres peculiares del movimiento humanista: el cultivo de la *historicidad* y de la *humanidad*. También la Edad Media había cultivado a su modo la sabiduría clásica. Si lo propio del Renacimiento hubiera sido únicamente la vuelta a la Antigüedad, entonces la entera Edad Media se convertiría en una serie de sucesivos renacimientos. El Humanismo renacentista no se define sólo por el amor y el estudio de la sabiduría clásica, sino por su voluntad de restaurarla en su forma auténtica, de entenderla en su realidad histórica.

La Edad Media no tenía la preocupación de la historia. Transformaba cuanto tocaba y lo convertía en contemporáneo. El Renacimiento, en cambio, siente por vez primera el aguijón de la historicidad y se impone la tarea de recuperar el pasado clásico en su efectiva realidad. Hay que darse cuenta de lo que significó para esta época el descubrimiento de los tesoros de la antigüedad grecolatina. El propio Nicolás de Cusa, lo mismo que antes Petrarca, se interesó por la búsqueda de antiguos manuscritos. Por su parte, Marsilio Ficino, llevado de un entusiasmo febril, tradujo la obra entera de Platón y Plotino, e incluso numerosos textos de la tradición hermética. Este interés histórico y filológico constituye un rasgo original del Humanismo respecto a otras formas anteriores de recepción de la Antigüedad, propias de la Patrística y de la Escolástica. Como escribe N. Abbagnano, «sin la investigación filológica no hay Humanismo; ya que no hay más que una actitud general de defensa de la cultura clásica que pueda encontrarse en todas las épocas y por ello no caracteriza ninguna» (p. 10). Ahora bien, esta tentativa de restablecer la cultura clásica en su forma originaria, lleva consigo, como es obvio, una actitud nueva frente a las grandes figuras del pensamiento griego. No sólo se traduce del original griego a Platón y Aristóteles, sino que se intenta también extender el significado genuino de su pensamiento. Sin duda, esto último se consigue sólo muy de lejos, pero constituye la actitud fundamental sobre la que se basa la vida filosófica de la época.

El prurito de historicidad se asocia en el Humanismo al sentido de lo humano. Ya en tiempos de Cicerón y de Varrón la palabra *humanitas* indicaba la educación del hombre como tal, lo que los griegos denominaron *paideia*. Si el movimiento humanista cultiva con tanto esmero las «humanidades», es porque cree en su capacidad para formar al hombre, para llevarlo de nuevo a su auténtica forma humana. También por este camino el humanismo enlaza con la problemática filosófica. La nueva cultura humanista sale del círculo cerrado de los *studia humanitatis* y marca su huella en las disciplinas que tradicionalmente se enseñaban en la universidad. Por imposible que sea, dadas las enormes distancias que los separan en puntos fundamentales, trazar las bases de un *credo* filosófico común a todos los humanistas, hay algo en lo que todos concuerdan: el interés por los problemas morales y humanos y la afirmación del valor y la dignidad del hombre y de su lugar primacial en el seno del universo. Pues bien, éste será como vamos a ver, uno de los temas básicos de la filosofía de la época.

II

Los inicios del Humanismo italiano

Petrarca y sus continuadores

El primer lugar en la serie de los humanistas italianos corresponde indudablemente al poeta Francesco Petrarca (1304-1374). Él es, si no el iniciador, sí, al menos, el primer representante cualificado del Humanismo. Sin embargo, Petrarca no es todavía en sentido pleno un hombre del Renacimiento. Su espíritu está desgarrado entre la Edad Media y el mundo moderno. Según sus propias palabras, él miraba a la vez hacia atrás y hacia adelante, como si estuviera situado en la frontera de dos países. Un rasgo fundamental de su personalidad pertenece con todo a la nueva época: el carácter personal, subjetivo, de la mayor parte de su obra. Petrarca aborda en sus escritos una gran variedad de temas, pero en el fondo habla siempre de sí mismo. De él podría decirse lo que afirmará de sí mismo Montaigne: que su yo constituye la materia misma de su meditación filosófica. Otro rasgo moderno de la personalidad de Petrarca se encuentra en el cambio de actitud que en él se opera frente a dos grandes maestros del mundo medieval: Platón y Aristóteles. Petrarca no duda en poner al primero por encima del segundo. Por otra parte, Petrarca inicia también la típica polémica renacentista contra el aristotelismo escolástico y defiende el auténtico Aristóteles frente a sus seguidores medievales que hablaban de un Aristóteles que sólo conocían de nombre.

Esta crítica de Petrarca al aristotelismo escolástico tiene más alcance filosófico de lo que a primera vista podría parecer. En ella se esconde un rasgo típico de la nueva época: el elogio de lo que Nicolás de Cusa llamará la «ignorancia docta» frente a una ciencia gárrula que cree saberlo todo e ignora lo único importante. En el tratado *De*

sui ipsius et multorum ignorantia, Petrarca critica, en nombre de la antigua sabiduría romano-cristiana de Cicerón y San Agustín, que él considera fundamentalmente en acuerdo, la pretensión averroísta de conocer los secretos de la naturaleza. Con su atención exagerada hacia la naturaleza, los averroístas distraen a los hombres de sí mismos. «Aunque todas estas cosas fueran verdaderas, no servirían de nada para la vida feliz. Porque ¿de qué me serviría conocer la naturaleza de las bestias feroces, de los pájaros, de los peces y las serpientes, si ignorase o despreciase la naturaleza del hombre, el fin para el que hemos nacido, de donde venimos y adonde vamos?» (ed. I. M. Capelli, pp. 24 ss.). De la crítica de una ciencia natural, que considera inútil, Petrarca ha pasado a la consideración del hombre y de los problemas humanos como objeto principal de la sabiduría.

Petrarca da muestras de una actitud similar en una conocida carta, en la que cuenta su famosa ascensión al Monte Ventoso. El nominalista Jean de Buridan había emprendido pocos años antes la misma ascensión para hacer observaciones meteorológicas. Petrarca lo hace —de nuevo un rasgo moderno de su personalidad— movido por el solo deseo de ver la altura extraordinaria de aquel lugar. Pero, al llegar a la cima, se olvida de su propósito, y sin pararse a admirar la majestuosidad del paisaje que se abría a sus ojos, abre el libro de las *Confesiones* de San Agustín, que llevaba siempre consigo, y lee: «Los hombres van a admirar la altura de las montañas, las olas del mar, el lecho de los ríos, la inmensidad del océano y el curso de las estrellas y se olvidan de sí mismos», y prosigue: «Yo estaba disgustado conmigo mismo, porque admiraba todavía estas cosas terrenas, mientras que debía haber aprendido desde hace tiempo, aunque fuera en la escuela de los filósofos paganos, que nada es admirable a excepción del alma, el alma cuya medida supera toda grandeza» *(Prose,* p. 840). La verdadera sabiduría consiste para Petrarca en concentrar el hombre en sí mismo. En este punto preciso coinciden para él la sabiduría pagana y la cristiana, el *noli foras ire* de San Agustín y el *scito teipsum* de Sócrates.

Por ello, cuando Petrarca habla del hombre y del cuidado de su alma, su intención no es meramente ética y humana, sino también religiosa. Este último aspecto es para él el más importante. Aludiendo a una célebre afirmación de Platón en el *Fedón,* Petrarca escribe en *Invectiva contra un médico:* «Meditar profundamente sobre la muerte, armarse en contra de ella, disponerse a despreciarla y soportarla, afrontarla cuando sea necesario, dando esta breve y mísera vida a cambio de la eterna: ésta es la verdadera filosofía, que algunos dijeron que no era más que el pensamiento de la muerte. Esta definición de la filosofía, aunque hallada por paganos, es, sin embargo, propia de cristianos.» Humanismo y fe cristiana no se oponen en nuestro poeta-filósofo. La opinión de los grandes autores de la Antigüedad clásica tiene para él un valor relativo: la parte más noble de su alma está en Cristo. Si la fórmula que resume su objetivo es la unión de sabiduría platónica, dogma cristiano y elocuencia ciceroniana, en lo que se refiere al conocimiento de la verdad suprema y a la consecución de la salvación eterna, él confiesa de sí mismo sin rebozos que no es ciertamente ni platónico, ni ciceroniano, sino cristiano.

Siguen las huellas de Petrarca la legión de los primeros humanistas italianos. Heredero espiritual del poeta, Coluccio Salutati (1331-1406), canciller durante treinta años de la república de Florencia, presenta algunos aspectos análogos a los de su maestro. Así Salutati adopta frente a la muerte una actitud contrastante, que dista bastante de la medieval. La muerte es el peor de los males, afirma en sus *Epistolae,* ya que es el hombre quien muere, sin que pueda hacer absolutamente nada frente a ella. Sólo le queda el consuelo de la fe. Dista también de la actitud medieval, hasta el punto de constituir uno de los motivos típicos del Renacimiento, la defensa de la vida activa frente a la contemplativa. En el tratado *De nobilitate legum et medicinae,* Salutati confiesa sencillamente: «Abandono gustoso todas las demás verdades a quienquiera la pura especulación eleve hasta el cielo, con tal que se me deje el conocimiento de las cosas humanas. Medita para ti solo... Que yo, en cambio, esté siempre inmerso en la acción... y pueda vivir de tal modo, que sirva a la sociedad humana con el ejemplo y con las obras.»

Discípulo de Salutati, Leonardo Bruni (1370/74-1444), primero funcionario de la Curia romana y más tarde canciller de Florencia, sobresalió por sus versiones del griego al latín de varios diálogos de Platón y de la *Ética* y la *Política* de Aristóteles. Fue también autor de *Vidas* de Aristóteles, Cicerón y Dante, en las que exalta el ideal del hombre docto, que participa activamente en la vida pública, y de dos escritos que no carecen de interés filosófico: los *Dialogi* (dedicados a Pier Paolo Vergerio) y el *Isagogicon moralis disciplinae.* Bruni, la orientación de cuyo pensamiento es básicamente ética y política, tiende a armonizar entre sí las diversas doctrinas morales de las grandes escuelas antiguas: platonismo, aristotelismo, estoicismo y epicureísmo. Al igual que Petrarca, él prefiere el conocimiento de sí mismo al de la naturaleza. «La filosofía moral —escribe en su *Isagogicon*— es, por así decir, toda nuestra. Por eso los que la dejan de lado y se dedican a la física, parecen en cierto modo gente que se ocupa de los asuntos ajenos, mientras olvidan los propios.» Al mismo tiempo, siguiendo los pasos de Salutati, Bruni exalta la participación del hombre en los asuntos públicos. El humanismo intimista de Petrarca deriva hacia un *humanismo civil,* que considera con Aristóteles que el hombre sólo se realiza de forma plena en la ciudad, en la dimensión social y política.

En Bartolomeo Fazio (1400-1457) y Giannozzo Manetti (1396-1459) nos sale al encuentro por vez primera el motivo de la *nobleza* y *dignidad* del hombre, que está destinado a jugar un gran papel en el futuro humanismo especulativo. A Fazio corresponde el mérito de iniciar el tema en el opúsculo *De excellentia et praestantia hominis,* y a Manetti de desarrollarlo ulteriormente, a invitación del rey Alfonso el Magnánimo, en cuya corte napolitana era embajador de Florencia, con la obra en cuatro libros *De dignitate et excellentia hominis.* En rudo contraste con el pesimismo otoñal de la Edad Media tardía alienta en Manetti el optimismo primaveral del primer Renacimiento. «¡Cuan bello y bien hecho debemos considerar aquel, para quien sabemos que fue constituida la belleza del mundo!» Manetti entona sin rebozos las loas del hombre: el cuerpo bello y proporcionado, las admirables obras e invenciones de su

ingenio, como la navegación y el lenguaje, la capacidad de razonar y de reconocer a Dios. Ahí reside para él el signo más elocuente de la primacía del hombre. «Por eso sólo él entre los otros animales fue creado erecto en la estructura del cuerpo y en la posición, para que pudiera ser atraído a la contemplación de su propio Padre. Por eso sólo él recibió el don de la palabra y de la lengua, intérprete del pensamiento, para que pudiese narrar la majestad del Señor. Por eso, en fin, todas las cosas le fueron sometidas, para que él mismo se sometiera a Dios, su artífice y creador.» En todos los ámbitos de actividad el hombre aparece como el perfeccionador de la obra de Dios, como la única criatura capaz de encontrar en sí misma, por la libertad, un principio de vida autónoma. Por eso Manetti lo denomina *quidam mortalis Deus*, un dios mortal, que tiene conciencia de su señorío en el mundo y lo ejercita.

El neoepicureísmo de Valla

Lorenzo Valla (1407-1457), el astuto y brillante secretario de Alfonso el Magnánimo, ocupa un puesto intermedio entre el Humanismo de carácter predominantemente literario que acabamos de presentar y el que le seguirá, más especulativo y filosófico. Valla es por un lado un representante característico del Humanismo italiano, con el que está ligado desde muchos puntos de vista, pero goza también de merecida fama por sus aportaciones al pensamiento filosófico.

La obra del humanista romano refleja bien esta doble vertiente de su espíritu. En 1440 publica el opúsculo *De falso credito et emmentita Constantini donatione declamatio*, en el que, basándose en el análisis histórico-filológico del discutido documento de las *Decretales* del Seudo-Isidoro, demuestra la falsedad de la célebre donación, que habría transferido al Pontífice romano la soberanía de la ciudad de Roma, de las provincias de Italia y de todo el Occidente. Valla escribió esta obra en apoyo de la política de su protector, el rey Alfonso, pero la hizo seguir cautamente de una apología, que si no le valió el perdón del Papa reinante, Eugenio IV, le granjeó la gracia de sus sucesores, Nicolás V y Calixto III, quienes le honraron respectivamente con los cargos de escritor apostólico y secretario pontificio. Cuatro años más tarde, en 1444, Valla da a luz sus *Elegantiae linguae latinae*, una obra maestra de la filología humanista, que serviría de manual de estilística latina hasta cerca de 1800. Para completar el cuadro, hay que mencionar todavía el tratado *De falsa professione religiosorum* (1442), en el que, frente a la religiosidad institucionalizada y reglamentada de las órdenes religiosas, nuestro humanista aboga por una religión libre e interior, cuyos dos momentos esenciales son la pureza de intención y el ejercicio del amor al prójimo. Por su parte, la producción filosófica de Valla se reduce en lo esencial a las tres obras que siguen: los diálogos *De voluptate o De vero bono* (1431-1432) y *De libero arbitrio* (entre 1435 y 1443) y las *Dialecticae disputationes* (1439).

La primera es sin duda la más importante. Intitulada en un principio *Del placer*, Valla le cambio después el título y la denominó *Del verdadero bien*. Dividida en tres libros, la obra tiene la forma de un diálogo que se desarrolla en Roma entre Leonardo Bruni, Antonio Panormita y Niccolò Nicoli en presencia de un grupo de humanistas de la cancillería papal. Los tres protagonistas eran personajes bien conocidos. De Bruni nos hemos ocupado más arriba. Por su parte, Panormita es autor de una célebre biografía de Alfonso el Magnánimo, y Nicoli un erudito y bibliógrafo del círculo de Cosme de Médicis el Viejo. En la segunda edición el diálogo se transporta de Roma a Pavía y los personajes originarios son substituidos por otros de menor relieve, pero sin que cambie sustancialmente el contenido. Cada uno de los tres interlocutores defiende una tesis divergente. Si Leonardo, asumiendo el talante estoico de bastantes humanistas de la primera mitad del cuatrocientos, hace coincidir el bien supremo con la virtud, Antonio, reivindicando la recién renovada tradición epicureísta, lo identifica con el placer. Nicolás, por su parte, toma inequívocamente partido en favor de Epicuro y contra los estoicos, pero concibe de tal manera la relación placer-sumo bien, que puede presentar su peculiar punto de vista como la auténtica postura cristiana.

No se trata, sin embargo, en Valla, de estoicismo y epicureísmo en sentido estricto. Así, el estoicismo defendido por Leonardo, al dejar de lado la doctrina de los antiguos estoicos sobre la providencia y la perfección de la naturaleza, se convierte en una rígida y etérea celebración de la virtud y de la sumisión de las pasiones a la razón, que se da de la mano —es la otra cara de la moneda— con una tremenda requisitoria contra la injusticia de la naturaleza, que hace tan difícil al hombre la prosecución del ideal moral. Tampoco el epicureísmo de Antonio coincide exactamente con el de Epicuro. Si por un lado va más allá de aquél, al asumir audazmente la defensa no sólo de los placeres eróticos, sino también del adulterio y la comunidad de mujeres, según el modelo de la *República* de Platón, por otro, su canto entusiasta del placer, de todo placer, como primer resorte y fin postrero de toda acción, se asocia al reconocimiento de una especie de providencia en la naturaleza y a la acentuación del papel decisivo que juegan en este punto el libre desarrollo de la propia actividad y la relación con los otros, el amar y ser amado. Finalmente, si Nicolás, como representante de la postura cristiana, decide el debate en contra del estoicismo y en favor de su flamante neoepicureísmo cristiano, es porque considera que la virtud de los estoicos era una virtud vacía y engañosa, ya que ellos mismos buscaban también el placer, como los otros, aunque fuera el más sutil de la vanagloria, y porque cree que el placer mismo, puesto por Dios en la naturaleza, es un bien, al que es legítimo aspirar; más aún, una exigencia de la moral cristiana, que nos invita a buscar por encima de todo una perfecta beatitud celestial, a la que no podríamos llamar con un nombre mejor que el de placer.

¿A cuál de los tres personajes presta su voz el autor? Excluido Leonardo, por razones obvias, sólo quedan Antonio y Nicolás. El dilema revierte sobre la cuestión de la precedencia que en la interpretación global del diálogo se atribuye respectivamente a los libros segundo y tercero. En opinión de algunos historiadores, el autor habría edulcorado y enmascarado en este último los puntos de vista expresados en el ante-

rior. En consecuencia, habría que ver en Antonio el auténtico portavoz de Valla, y en la defensa audaz del placer erótico y la negación de la vida ultraterrena la expresión misma del pensamiento del Renacimiento. Hoy, basándose en la estructura misma del diálogo, cuyo tercer libro presenta una solución que refuta y trasciende a la vez las propuestas por los otros dos interlocutores, se tiende más bien a pensar, con P. O. Kristeller, que es en el discurso de Nicolás donde Valla expone su verdadero pensamiento, «cuando dice que prefiere el epicureísmo al estoicismo (tal como él lo entendía), ya que esta doctrina es más cercana a la cristiana (tal como él ha escogido presentarla)» (p. 38).

En el diálogo, bastante más breve, *Sobre el libre arbitrio,* Valla se plantea la clásica cuestión de la compatibilidad entre la libertad humana y la presciencia divina. La solución es la escolástica. El conocimiento previo, ni siquiera por parte de Dios, de un acontecimiento futuro, no determina la necesidad de su realización, ya que conocer no es lo mismo que causar, pero Valla la plantea e ilustra mediante el recurso a la mitología: Apolo, representante del conocimiento de Dios, de su capacidad de prediccion, es distinto de Júpiter, que encarna su poder y su voluntad. Apolo puede prever los acontecimientos futuros, sin equivocarse, pero no los causa. Esto último compete a la libre decisión de los hombres. La respuesta, aunque satisfactoria, deja el flanco abierto a una posible objeción, ya que es claro que la voluntad de Dios es la causa última de todo lo que existe, sin excluir al hombre con sus tendencias e inclinaciones. Entonces, ¿por qué Dios permite que algunos hombres se endurezcan en el mal, mientras tiene misericordia de otros? Es el problema teológico de la conciliación entre el libre arbitrio y la gracia divina, que a fines del siglo XVI, en plena etapa contrarreformista, abordaría en una obra célebre el jesuita español Luis de Molina. Sin embargo, ante esta segunda cuestión, Valla opta por el silencio modesto y respetuoso. Pretender resolverla sería tanto como traspasar los límites concedidos a la investigación humana. Por eso el humanista romano remite a la fe: la voluntad de Dios es un misterio para los hombres, como para los ángeles.

Sólo nos resta decir una palabra sobre la tercera y última de las obras filosóficas de Valla, las *Disputas dialécticas.* No es de este lugar tratar en detalle de su contenido. Bástenos subrayar su significado dentro del conjunto del movimiento humanista. Como recuerda P. O. Kristeller, «por vez primera los principios del pensamiento y de la cultura humanista son aplicados a una disciplina distinta de la ética. El intento de Valla de sustituir a la lógica de la escolástica una lógica nueva y simplificada, ligada a la gramática y la retórica, será seguido por un grupo numeroso de pensadores pertenecientes a la segunda etapa del Renacimiento» (p. 41).

III

Platónicos y aristotélicos

El entusiasmo del Humanismo por el legado literario de Grecia y Roma dio lugar en el ámbito filosófico a la *recuperación* del pensamiento antiguo en sus diversas corrientes: estoicismo, epicureísmo, platonismo, aristotelismo, etc. En el breve recuento que acabamos de hacer de las figuras más sobresalientes del primer Humanismo italiano nos hemos ocupado en más de una ocasión de algunos intentos de repristinación del estoicismo y del epicureísmo. Ahora vamos a fijar nuestra atención en la actitud de la segunda generación del Humanismo italiano hacia las dos grandes corrientes complementarias del *platonismo* y del *aristotelismo.*

Escaramuzas entre griegos

Si hemos de hacer caso de Goethe, Platón y Aristóteles se han repartido la humanidad. No tiene, pues, nada de extraño que se repartieran el favor de los hombres cultos del Renacimiento. Favoreció este fenómeno cultural la llegada a Italia de numerosos sabios griegos venidos de Bizancio con ocasión, primero, del Concilio unionista de Ferrara-Florencia (1437-1439), y, después, de la caída de Constantinopla en poder de los turcos (1453). El centro más importante del neoplatonismo redivivo —un platonismo no precisamente puro, sino mezclado con elementos neoplatónicos y neopitagóricos— será la Academia platónica de Florencia, una célebre institución, cuya historia está ligada a la de algunas de las figuras más relevantes del Humanismo italiano.

A comienzos del siglo XIV, Coluccio Salutati promovió la creación en la ciudad del Arno de una cátedra de griego. Para ocuparla fue llamado a Italia Manuel Chrysoloras, un sabio bizantino, que contará entre sus discípulos a Leonardo Bruni. En febre-

ro de 1439, Bruni recibió en Florencia en calidad de canciller a los delegados bizantinos del Concilio de la Unión, trasladado desde Ferrara, un acontecimiento que Benozzo Goggoli inmortalizó en el espléndido cortejo que recogen los frescos de la capilla de los Médicis. Entre los dignatarios que acompañaban al emperador Juan VIII Paleólogo, figuraba Jorge Gemisto Plethon, un extraño personaje que propugnaba una suerte de neopaganismo filosófico, de cuño neoplatónico, pero que jugará un papel fundamental en la génesis del platonismo renacentista.

En 1440. Plethon se lanza a la arena con un panfleto que, en el contexto cultural de la época, hizo el efecto de un auténtico grito de batalla: *De platonicae atque aristotelicae philosophiae differentia.* Un Platón noble y elevado, abierto a Dios creador y a la vida futura, se yergue victorioso sobre un Aristóteles que sostiene la eternidad del mundo y niega la inmortalidad. El ataque no quedó sin respuesta. En 1455 el también griego Jorge de Trebisonda, en su *Comparatio Platonis et Aristotelis*, opuso al Platón domesticado de Plethon un Aristóteles no menos domesticado, hasta el punto de no hacer un mal papel junto a los Padres de la Iglesia. En este momento entra en la lid el más tarde cardenal Juan Bessarion. Discípulo y amigo de Plethon, con quien había venido a Italia desde Bizancio para participar en los debates del Concilio de Ferrara-Florencia, Bessarion replica a Jorge de Trebisonda con el escrito *In calumniatorem Platonis* (1469). Bessarion conocía tan bien a Aristóteles, que su versión latina de la *Metafísica* tuvo el honor de acompañar al texto griego en la edición de Becker. Por ello si defiende la primacía de Platón, tanto en sí mismo como en relación con la teología cristiana, se cuida también de poner bien en claro los puntos de convergencia existentes entre los dos máximos filósofos de la Hélade.

El platonismo del Cusano

Estas escaramuzas, por útiles que sean para captar el talante de la época, tienen todavía muy poco de auténtica filosofía. Para encontrar una obra de pensamiento en la que aliente al menos el espíritu de Platón, hay que cambiar por unos instantes las riberas del Arno por las del Mosela, donde ve la luz el pensador especulativamente más dotado del siglo XV: Nicolás de Cusa (1401-1464). Hijo de un barquero y viñador acomodado, Nikolaus Kryftz —tal es su verdadero nombre—, después de estudiar artes, derecho y teología en Heidelberg, Padua y Colonia, rehusará una cátedra en Lovaina y optará por la carrera eclesiástica, en la que hará un gran papel como canonista en el Concilio de Basilea, primero como representante del partido conciliar y después del papal. En 1437 irá a Constantinopla con los legados latinos que han de conducir a la delegación griega al Concilio de Ferrara-Florencia. Es entonces, en el bajel que le devuelve a Italia, que en una suerte de iluminación intelectual concibe el principio de la coincidencia de los contrarios, con el que piensa superar la lógica aristotélica. Nombrado cardenal y obispo de Brixen, después de una larga lucha, típicamente tardomedieval, con Segismundo, conde del Tirol, que pretendía anexionarse el territorio contiguo a la sede

episcopal, morirá en Todi, entre el ajetreo de la preparación de una fallida cruzada contra los turcos, convocada contra su consejo por el papa Pío II. Su cuerpo descansa en Roma en la iglesia de San Pedro *ad vincula*, frente al *Moisés* de Michelangelo. Esta actividad incesante no le impidió escribir una serie de escritos, entre los que sobresalen su obra maestra *De docta ignorantia*, el tratado *De coniecturis* y los bellos diálogos reunidos bajo el título de *Idiota*.

En el espíritu de Nicolás de Cusa conviven pacíficamente el «otoño» de la Edad Media y la «primavera» del Renacimiento. Desde su juventud se relaciona con el movimiento humanista, cuenta entre sus amigos a Giuliano Cesarini, Enea Silvio Piccolomini, el futuro Pío II, al famoso buscador de manuscritos Poggio Bracciolini y al matemático Paolo Toscanelli, él mismo descubre unas perdidas comedias de Plauto y colecciona manuscritos antiguos y medievales, se interesa por los nuevos caminos de las matemáticas y la astronomía y tiene ya suficiente sentido histórico para darse cuenta de la inautenticidad de la llamada donación de Constantino, pero la verdadera patria de su espíritu continúa estando en la doble corriente del neoplatonismo cristiano y de la mística filosófica que, más o menos hermanadas, habían fecundado la baja Edad Media. El sentido de su vida y de su obra la ha expresado él mismo en *De quaerendo Deum:* «El hombre ha venido al mundo para buscar a Dios y, una vez lo haya encontrado, para arraigar en él y alcanzar la paz» (I, 18).

El pensamiento del Cusano da vueltas, casi obsesivamente, en torno al problema de Dios. Lo que le preocupa no es su *existencia*, sino la *posibilidad* de su conocimiento. Para Nicolás de Cusa, como para Platón, todo lo que es múltiple y relativo *presupone* la unidad absoluta. No podríamos conocer el más y el menos, si no preconociéramos el Máximo. No podríamos conocer lo múltiple, si no preconociéramos el Uno. En el *Idiota de Sapientia*, el Cusano lo da a entender con el ejemplo de un bullicioso mercado romano. La gente pesa, mide, cuenta. ¿No es verdad que todas estas operaciones se llevan a cabo gracias al conocimiento de la unidad? Y la unidad no se conoce por el número, ya que siempre y en todas partes lo compuesto y derivado viene después de lo simple. Dios, como unidad absoluta, es pues el *primer presupuesto* de todo, tanto en el ámbito del *ser* como en el del *conocimiento*. Por ello Nicolás de Cusa declarará superflua la cuestión de la existencia de Dios, ya que toda otra cuestión la presupone. Ahora bien, ¿cómo llegar a *alcanzar* la unidad absoluta? Entre lo finito y lo infinito no hay proporción, subraya una y otra vez el Cusano. Dios como infinito es para nosotros el desconocido. ¿No habrá, sin embargo, algún camino que permita al menos acercarnos a su conocimiento? El camino existe, pero para recorrerlo hay que decir adiós a muchas cosas. Hay que abandonar el entendimiento conceptual y discursivo (la *ratio*) y acogerse a la razón intuitiva (el *intellectus*).

Si a un cuadrado inscrito en un círculo lo convertimos en pentágono, hexágono, etc., a medida que aumente el número de lados, el cuadrado se irá acercando a la circunferencia y, si elevamos este número al infinito, el cuadrado coincidirá con el círculo. Para el entendimiento, ligado a los sentidos y a la imaginación, es imposible que el cuadrado coincida con el círculo. En cambio para la razón, que se mueve en lo infinito, esta coincidencia es posible. De modo similar, la razón comprende que en la

unidad divina absoluta y originaria se halla contenido y replegado en unidad todo lo que en el mundo se despliega en multiplicidad y oposición. En otras palabras, si nos dejamos llevar de la nueva lógica de la razón, seremos capaces de comprender incomprensiblemente a Dios precisamente como coincidencia de los contrarios *(coincidentia oppositorum)*.

Esta célebre tesis, eje del pensamiento cusaniano, no conlleva la negación del principio de no-contradicción, sino sólo la constatación de que en Dios falta toda posibilidad de aplicarlo. Porque en su infinita plenitud de realidad todo es uno, no es posible afirmar de él: «esto no es aquello». El principio de coincidencia de los contrarios, como expresión de la absoluta trascendencia divina, no es sino un *modo humano* de comprender a Dios. De ahí las formulaciones cusanianas que se refieren a la coincidencia, como el «muro del paraíso», en el que Dios habita. En cualquier caso es claro para Nicolás de Cusa, que lo que no es posible al entendimiento discursivo está al alcance de la razón intuitiva. Se trata, con todo, de un conocimiento más *negativo* que *positivo*. Por eso el Cusano lo denomina *docta ignorantia*. Es *ignorantia*, porque no llega a la adecuada y plena comprensión del infinito. Pero es ignorancia *docta*, porque lo comprende de modo incomprensible y porque sabe que no puede saber más.

En su segunda obra maestra, *De coniecturis*, Nicolás de Cusa aplica el punto de vista crítico del *De docta ignorantia* al conocimiento de lo finito. La búsqueda de la verdad consiste en pasar de lo conocido a lo desconocido. En este paso lo conocido nos sirve de medida, con la que intentamos medir lo desconocido. El conocimiento procede por *comparación*, estableciendo una relación de *proporción* entre unas cosas y otras. Ahora bien, la comparación y la proporción llevan consigo la *coincidencia* en un punto y, a la vez, la *diferencia*. Es, pues, consecuencia ineludible del carácter comparativo del conocimiento, que no podamos alcanzar la verdad en perfecta adecuación. Sólo podemos acercarnos indefinidamente hacia esta exactitud buscada. Pues bien, en *De coniecturis* el Cusano esboza un nuevo método, que le permite alcanzar la verdad al modo humano. *Coniectura* no significa un juicio meramente probable, que se forma por indicios o señales, sino precisamente el modo humano de conocer la verdad en alteridad. Nicolás de Cusa desarrolla así un método de investigación comparativa de las cosas finitas, cuyo principio fundamental es que en nuestro mundo todo coincide y difiere entre sí, sin llegar jamás a la perfecta igualdad. La igualdad, como la perfección absoluta, no son de este mundo. Sería erróneo interpretar estas reflexiones del Cusano en el sentido del escepticismo, cuando su fundamento es precisamente el *ejemplarismo aprioristа*. Si Nicolás de Cusa reconoce, por un lado, que «en este mundo no hay ninguna exactitud, ninguna rectitud, verdad, justicia, bondad, ya que todos observamos que una cosa es más exacta, recta, verdadera, justa y buena que otra» es porque está presuponiendo, por otro, que «la exactitud, la rectitud, verdad, justicia y bondad que encontrábamos en este mundo son sólo participaciones de sus modelos absolutos, copias de las que aquéllos son los ejemplares *(Id de sap.,* II). El Cusano identifica estos modelos y ejemplares con la mente divina. En este sentido, su pensamiento constituye una forma peculiar de platonismo, en la que el mundo de las ideas ha sido reducido a una *única idea-realidad:* la de Dios o del Absoluto.

Las grandes horas florentinas: Ficino, Pico, Leonardo

Volvamos a Florencia, donde el platonismo italiano del Renacimiento encontrará su expresión más acabada en la obra y en la personalidad de Marsilio Ficino (1433-1499). Hijo de un reconocido médico —el apellido «Ficino» proviene, como diminutivo, del nombre de su padre, «Diotifeci»—, ya en su juventud atrajo hacia sí la atención de los estudiosos con algunos escritos de alta inspiración platónica, como *De laudibus philosophiae, Institutiones platonicae* y *De amore divino*.

Su padre quería que le siguiera en el ejercicio de su profesión y lo envió a Bolonia a estudiar medicina, pero Cosme de Médicis, que acariciaba el proyecto de fundar en Florencia una escuela de platonismo, logró rescatarlo para el griego y la filosofía. En 1462, en Careggi, Ficino inicia su magna tarea de traductor y comentador de los *Diálogos* de Platón y de las *Enéadas* de Plotino y reúne a la vez en torno a sí una parva gavilla de estudiosos, que hacen de la filosofía platónica el tema de sus conversaciones. Sus contemporáneos le llaman *alter Plato* y él mismo da al círculo de Careggi el nombre de *Accademia*. Se trata ya del primer ensayo de la futura Academia platónica de Florencia, que florecerá poco después bajo Lorenzo el Magnífico. Trabajador infatigable, en 1474 Ficino publica *De christiana religione* y en 1482 los 18 libros de su obra maestra, *Theologiae platonicae de immortalitate animarum*, donde se percibe, dominándolo todo, el influjo del Seudo-Dionisio Areopagita. Sus últimas obras son el tratado *De triplici vita* y la *Apologia*, un escrito en el que el humanista florentino se defiende de la acusación de nigromancia, presentando la magia como investigación natural de las causas ocultas del cosmos.

En Ficino el platonismo renacentista, sin abandonar la base filológica, se adentra en la filosofía en forma de una especulación, *platónica* por su orientación doctrinal y *cristiana* por el espíritu que la anima. Prueba de ello es el modo cómo Ficino aborda dos temas magnos de su pensamiento: la *ascensión interior* y la *relación filosofía-religión*. El humanista florentino entiende la vida espiritual como una ascensión progresiva del alma hacia grados siempre más elevados de verdad y de ser, cuya meta final no es otra que la visión de Dios. Esta elevación del alma hacia Dios se lleva a cabo gracias a dos alas, la inteligencia y la voluntad, de suerte que el conocimiento de Dios se acompaña siempre del *amor* y la visión final de un acto de gozo. Esta experiencia sublime del espíritu, de la que Ficino pensaba con Plotino, que puede alcanzarse momentáneamente aquí abajo, al menos por algunos seres privilegiados, arraiga, sin embargo, en nuestra experiencia más cotidiana, la que nos vincula a nuestros semejantes. Como Platón en el *Convite* y en el *Fedro*, Ficino concibe el amor por otro ser humano como preparación más o menos consciente para el amor de Dios. Todo este mundo refleja la bondad y la belleza de Dios y por ello todo puede alevarnos hacia él. El amor es siempre cosa de tres, de las dos personas que se aman y de Dios, que es el lazo indisoluble y el garante perpetuo de todo verdadero amor. Como observa Kris-

teller, Ficino entendía de este modo la amistad «que unía a los miembros de la Academia entre sí y con él mismo, su maestro. Y se complacía en ver su Academia, no como una escuela, sino como una comunidad de amigos» (p. 52).

En lo que se refiere a la relación entre filosofía y religión, Ficino estaba convencido de que la verdadera filosofía, el platonismo y la verdadera religión, el cristianismo, se pertenecen mutuamente, en el sentido de que la primera confirma a la segunda y ésta constituye la plenitud de la primera. Sacerdote y canónigo de la catedral de Florencia, nuestro humanista consideró como misión recibida de la providencia devolver la vida a la filosofía platónica en provecho de la religión cristiana, y soñó con llevar hacia Cristo mediante el pensamiento de Platón, a aquellos entre sus contemporáneos que no querían ser guiados por la fe. Esta simbiosis, no siempre lograda, de filosofía y religión se expresa elocuentemente en los dos célebres lemas, con los que el canónigo florentino resumió el meollo de su intento: *pia quaedam philosophia* y *docta religio*. Es decir, una religión, el cristianismo, universalizada como valor cultural gracias a la savia filosófica, y una filosofía, el platonismo, vivificada por la exigencia religiosa y cristiana. Son significativos a este respecto los versos que todavía hoy pueden leerse en el monumento, erigido en su memoria, en el *Duomo*:

> Viandante, he aquí a Marsilio Ficino,
> padre de sabiduría,
> quien tras haber sacado a la luz el dogma platónico,
> sepultado en el polvo por la incuria del tiempo,
> y habiendo logrado conservar la elegancia ática,
> la regaló al Lacio,
> abriendo así el primero,
> movido por voluntad divina,
> las puertas santas del espíritu.

Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494) es, junto con Ficino, de quien se consideró discípulo y amigo, el otro gran exponente de aquel brillante y fugaz fenómeno espiritual, que Maurice de Gandillac ha denominado las «grandes horas florentinas» (p. 59). Su vida fue corta, tensa y dramática. De noble familia, apuesto y bien dotado, estudiante de derecho en Bolonia y de filosofía y teología en Padua, donde un judío converso, Elia del Mendigo, le enseñó hebreo y le inició en los secretos de la Cábala; heredero, gracias a una estancia en París, de lo que él mismo llamará el *stilus parisiensis* y del viejo legado de la Escolástica, en vez del esperado triunfo en Roma a raíz de su proyecto de defender ante una selecta concurrencia de filósofos y teólogos 900 tesis de *omni re scibili*, hubo de beber el amargo trago de una censura eclesiástica e incluso del destierro y de la prisión en el castillo de Vincennes. Condenado por Inocencio VIII y reconciliado posteriormente por Alejandro VI, la Florencia de Lorenzo de Médicis y de Girolamo Savonarola, de los que fue respectivamente protegido y discípulo, le ofrecerá en sus últimos años una hospitalidad generosa y fructífera. En ella encontrará el conde filósofo el ambiente adecuado para su obra y en ella vendrá a visitarle la muerte. Sus restos mortales reposan en San Marcos, junto al convento de su

admirado fra Girolamo, cuyo trágico fin no llegó seguramente a sospechar. El epitafio —redundante— expresa todo lo que nuestro autor significó para su época:

> Aquí yace Juan Mirandola. El resto lo conocen el Tajo
> y el Ganges y acaso también los antípodas.

Pese a la brevedad de su vida —exactamente 31 años— Pico della Mirandola dejó tras sí una obra considerable. La *Oratio de hominis dignitate*, que en el plan de su autor debía encabezar la discusión de sus célebres 900 tesis, es un auténtico manifiesto del Humanismo renacentista. La *Apología*, escrita en veinte noches de trabajo infatigable, contiene la respuesta de Pico a la condenación de sus *Conclusiones* romanas. Sus dos obras centrales, el *Heptaplus* y el *De ente et uno*, desarrollan respectivamente en forma de un comentario al *Génesis* y de una concordancia de Platón y Aristóteles los temas mayores de la cosmología y la metafísica. El *Commento sopra una canzone d'amore* de Girolamo Beniventi nos ofrece un Pico platonizante, que filosofa sobre el amor y la belleza. Finalmente, las *Disputationes in astrologiam divinatricem*, a la vez que una notable polémica antiastrológica, incluyen la reafirmación de Pico en el valor supremo de la libertad humana.

Como es bien sabido, Pico defendió el ideal de la *pax philosophica*, de la concordia no sólo entre Platón y Aristóteles —un tema sobre el que nos dejó una obra inacabada *De concordia Platonis et Aristotelis*—, sino incluso entre Avicenna y Averroes, Tomás de Aquino y Duns Escoto. En su opinión, en todos los grandes filósofos hay algo que aprender y entre todos existe, pese a sus diferencias, una «oculta concatenación». Sin embargo, en sus motivos fundamentales, Pico puede ser considerado un representante del platonismo del Renacimiento, aunque en su caso particular al influjo del neoplatonismo y del Seudo-Dionisio se une también el de la Escolástica.

Leonardo da Vinci (1452-1519), nacido en un pueblecito del Valdarno y formado como hombre y como artista en Florencia, es bien conocido de todos por sus maravillosas obras de arte y por sus brillantes diseños y proyectos técnicos, pero no tanto como pensador. Sin embargo, aunque desde un planteamiento radicalmente distinto al de Ficino y Pico, también él forma parte de las «grandes horas florentinas». Su platonismo de fondo no se orienta hacia la especulación, sino hacia el conocimiento de la naturaleza. Este conocimiento, con sus dos pilares fundamentales, la *experiencia* y el *cálculo matemático*, es la base sobre la que se apoyan tanto las artes como la ciencia. Como nota N. Abbagnano, «las artes y en primer lugar la pintura, que Leonardo coloca por encima de todas las artes, buscan en las cosas la *proporción* que las hace bellas, presupone un estudio encaminado a encontrar en las cosas, mediante la experiencia sensible, aquella misma armonía que la ciencia expresa con sus leyes matemáticas. La conexión entre arte y ciencia no es, pues, accidental en la personalidad de Leonardo; es el fruto del objetivo único que él se propuso: buscar en la naturaleza el orden mensurable que es al mismo tiempo porporción evidente; el número que es al mismo tiempo belleza» (p. 132).

Leonardo es enemigo declarado de las construcciones teóricas, que no gozan del aval de la experiencia. Es mejor una pequeña certeza que una gran mentira. Ahora bien, la certeza sólo se logra en la convergencia de la experiencia sensible y del cálculo matemático. «La sabiduría —afirma— es hija de la experiencia» (ed. Richter, n. 1150) y el método para alcanzarla sin peligro de error es el cálculo matemático. Por ello, Leonardo hace suyo el lema que Platón hizo escribir en la entrada de la Academia: «Que no lea mis principios quien no sea matemático» (n. 3). La experiencia y el cálculo matemático nos permiten conocer la naturaleza en su *objetividad*, es decir, en su *necesidad*. «La necesidad es tema e inventora de la naturaleza, es freno y regla eterna» (*Ib.*, n. 1135). Esta identificación de la naturaleza con la necesidad matemática condujo a Leonardo a aproximarse a varios principios de la mecánica, como el de inercia, de composición de las fuerzas y del plano inclinado, que le sirvió de base para explicar el vuelo de los pájaros. Sus intuiciones e indicaciones brillantes se extienden a casi todos los campos de la ciencia, desde la paleontología hasta la anatomía, por la que se interesó de modo especial para perfeccionar sus actividades artísticas. Con todo, sería tan equivocado situar a Leonardo entre los fundadores de la ciencia moderna como entre los cultivadores de la filosofía. Él es más bien un genio universal, una de las figuras más brillantes del Renacimiento.

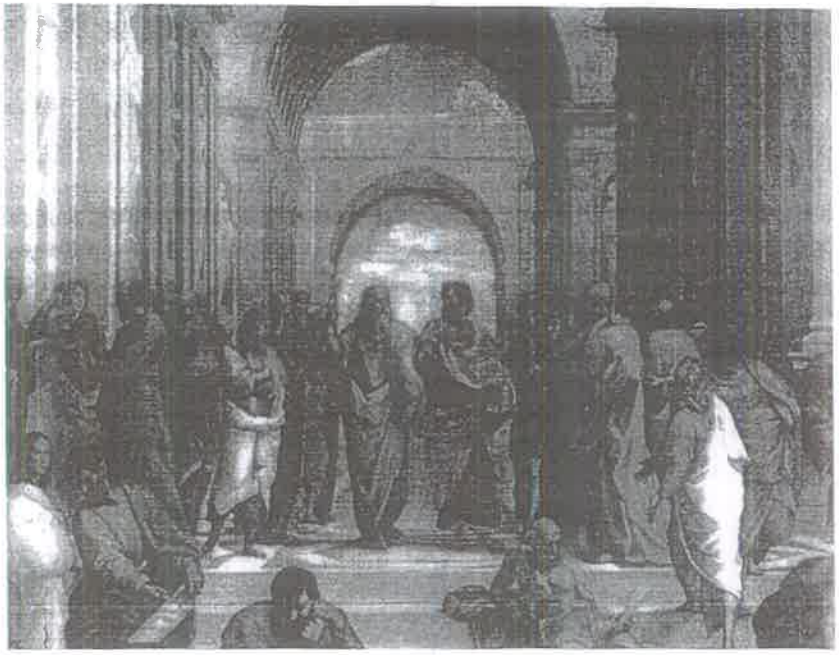
El nuevo aristotelismo de Pomponazzi

Las críticas de las que fue objeto por parte de numerosos humanistas y la fascinación ejercida en los espíritus por los esplendores del platonismo florentino hicieron que en la visión tópica del Renacimiento se asignara al aristotelismo un discreto segundo término. Hoy, en cambio, se tiende a acentuar su papel. Tanto más, cuanto que, a diferencia del platonismo, el aristotelismo en la doble dirección del tomismo y del averroísmo, mantuvo una fuerte presencia en la vida universitaria italiana. A este respecto, la novedad del Renacimiento estriba en la revalorización de los antiguos comentadores, particularmente de Alejandro de Afrodisia. Éste es el caso de la figura más sobresaliente del aristotelismo renacentista, Pietro Pomponazzi (1462-1525). Estudiante en Padua, sede del partido averroísta, donde tuvo por maestro a Nicoletto Vernia, profesor primero en la misma Padua y, después de la clausura de este centro, en Ferrara y Bolonia, Pomponazzi se impuso la tarea de purificar al aristotelismo de los añadidos e interpretaciones no aristotélicas. Amén de sus cursos universitarios, en buena parte inéditos, en los que comentó, más de una vez, la obra del Estagirita, Pomponazzi es autor de algunas de las obras más importantes del aristotelismo renacentista, entre las que destacan el célebre escrito *De fato* y, sobre todo, el *De immortalitate animae*. El título de la obra no debe llevarnos a engaño. No se trata, como podría parecer, de un nuevo alegato en favor de la inmortalidad, que vendría a sumarse a los bien conocidos de Marsilio Ficino, sino, al contrario, de un alegato en favor de la *no demostrabilidad filosófica* de la inmortalidad y, por ende, de la relegación del tema al ámbito de la fe religiosa. No es extraño, pues, que el libro produjera un enorme revuelo y fuera quemado públicamente poco después de su aparición. La postura de Pomponazzi no constituía, sin embargo, una novedad absoluta. Ya Ockam, desde su gnoseología nominalista, había declarado imposible cualquier prueba en favor de la inmortalidad del alma. Siguiendo en esta misma línea, el también nominalista Jean Buridan contrapuso en este punto la fe y la razón natural y no dudó en afirmar que, si no existiera la fe, creería más bien en la mortalidad.

Hay que reconocer, con todo, que ninguno de los críticos tardomedievales de la doctrina filosófica de la inmortalidad del alma había tratado el tema de modo tan exhaustivo como Pomponazzi. Su tesis central es que el alma, según Aristóteles, es *forma* del cuerpo y, en consecuencia, *depende* de éste en todas sus operaciones cognoscitivas, tanto sensitivas como intelectuales. De hecho, aunque la intelección sea en sí misma no-corpórea o inmaterial, depende en su ejercicio de las imágenes que le facilita la sensación. Su suerte está, pues, ligada a la del cuerpo. A partir de ahí, Pomponazzi se opone tanto a la tesis averroísta de un entendimiento agente único para todos los hombres, como a la tomista acerca de la posibilidad para el alma de existir en estado de separación del cuerpo. Ni unos ni otros se toman en serio la doctrina aristotélica del alma como forma del cuerpo. La afirman en teoría, pero de hecho la niegan. A la objeción de que sin la inmortalidad del alma la vida moral del hombre carecería de sentido, ya que le faltaría el premio o el castigo, Pomponazzi responde que la virtud y el vicio tienen en sí mismos su premio y su castigo. La recompensa de la virtud es la virtud misma. Pomponazzi no niega, sino que admite expresamente, que el fin del hombre es un fin moral —ser filósofo, herrero o arquitecto no está en manos de todos, pero sí ser virtuosos—, pero añade también que este fin se alcanza suficientemnete dentro de los límites de la vida mortal. Como observa F. Copleston, «la idea de Kant de que la consecución del supremo bien del hombre postula la inmortalidad es extraña al pensamiento de Pomponazzi» (p. 219).

En el *De fato*, Pomponazzi retoma el problema, ya tocado por Valla, de la conciliación entre la libertad humana y la presciencia y omnipotencia divinas. En lo que se refiere a la primera, el autor observa que el preconocimiento por parte de Dios de las acciones del hombre, tanto en su causa, la naturaleza humana, como en su mismo ser futuro, no es obstáculo a la libertad. En cambio, en lo que se refiere a la segunda, Pomponazzi, después de subrayar la dificultad del asunto, considera que, en un plano meramente racional, la opinión menos contradictoria es la de los estoicos, para quienes el hado es expresión de la necesidad del orden intramundano, establecido por Dios mismo. Sin embargo, dado que la fe cristiana enseña otra cosa y que la sabiduría meramente humana no está inmune de error, Pomponazzi se manifiesta dispuesto a someterse a la enseñanza de la Iglesia. No faltan autores que acusan a Pomponazzi de utilizar la así llamada «teoría de la doble verdad» para enmascarar un pensamiento de índole claramente naturalista e irreligioso. Sin embargo, sea lo que sea lo que se esconde en el fondo de su postura, si mera hipocresía o un auténtico conflicto intelectual, es un hecho que él no afirma ninguna «doble verdad». Pomponazzi no sostie-

ne que lo que es verdadero en teología pueda ser falso en filosofía, sino, exactamente, que lo que *no puede ser demostrado* o resuelto sobre la base de la pura razón, *puede ser verdadero* en el plano de la fe. Por lo demás, no está de más recordar, con P. O. Kristeller, que no faltaron teólogos que opinaron como él, en particular el célebre intérprete contemporáneo del Aquinatense, el cardenal Tommaso de Via Gaetano, y que él mismo, pasado el tumulto inicial, continuó viviendo y enseñando pacíficamente en Bolonia, ciudad perteneciente a los Estados Pontificios, donde contaría entre sus discípulos a numerosos eclesiásticos, entre ellos a Hércules Gonzaga, futuro cardenal y presidente del Concilio de Trento. Fue él precisamente quien, en prueba del aprecio que tenía a su antiguo maestro, hizo trasladar sus restos mortales a Mantua, su ciudad natal, y erigió allí un monumento en su honor (pp. 84 ss.).



Fragmento de la *Escuela de Atenas* de Rafael. Estancias del Vaticano.

El fresco de Rafael constituye una admirable representación pictórica de la concordancia entre Platón y Aristóteles, propugnada por Pico della Mirandola y otros ilustres pensadores renacentistas. Platón señala con la mano hacia el cielo, mientras lleva bajo el brazo el *Timeo*. Aristóteles inclina levemente una mano hacia la tierra, mientras agarra con la otra la *Etica*. Del lado del primero se sitúan, además de Sócrates, Zenón y Pitágoras; del lado del segundo, Ptolomeo y Euclides. La idea central es la complementariedad entre metafísica de la trascendencia y filosofía de la naturaleza, ciencia y ética.

IV

El Humanismo europeo

El Humanismo hispánico: de Metge a Vives

La semilla del humanismo, nacida en suelo italiano, arraiga y se desenvuelve después en los otros países europeos. Se ha dicho a veces de España que pasó de largo del Renacimiento. Este punto de vista tiene una triple raíz: el desconocimiento por parte de algunos historiadores europeos de la compleja historia cultural hispánica, el prejuicio que identifica el Renacimiento con el Humanismo laico y la idea —hoy superada— de una ruptura total entre el Medievo y el Renacimiento. Ni que decir tiene que en la península Ibérica el vuelco cultural operado por el Renacimiento no fue tan hondo como en Italia, y, por supuesto, mucho más tardío. Pero, como advierte M. Batllori, no hay motivos serios para negar «la existencia en España de un verdadero Renacimiento, con sus características intrínsecas y cronológicas, pero también con los rasgos comunes a todos los Renacimientos europeos: un retorno al clasicismo como forma de cultura, el sentido de un resurgimiento político, un aliento juvenil del hombre» (p. 26). Ahora bien, el espíritu del Renacimiento se introduce en España siguiendo las leyes de la geografía y de la historia: de Italia pasa primero a los países del antiguo Reino de Aragón y después a Castilla y al resto de la Península.

El Humanismo catalano-aragonés se origina de los contactos culturales con Italia y Bizancio, iniciados respectivamente bajo Pedro el Grande (1276-1285) y Jaime II (1286-1327). El primer elogio europeo de la Acrópolis de Atenas aparece en un documento de la cancillería de Pedro III, donde el rey recomienda encarecidamente su custodia, por tratarse de «la pus rica joia que al món sia». El gran maestre de Rodas,

el aragonés Juan Fernández de Heredia, se rodea de eruditos griegos. Gracias a él, el helenismo llega a la corte del príncipe Juan, el futuro Juan I (1387-1395). Estos intercambios político-culturales con el mundo italiano y bizantino, continuados durante el reinado de Martín I, encuentran su apogeo en la brillante corte napolitana de Alfonso el Magnánimo (1418-1458). A todo esto hay que añadir la influencia literaria de los grandes autores italianos. La traducción catalana del *Decamerone* de Boccaccio se convierte en un modelo de prosa clásica. Y es en catalán que aparece la primera versión europea completa de la *Divina Commedia* del Dante.

Desde este ambiente impregnado de cultura clásica se comprende el nacimiento de una interesante corriente de literatura filosófica. La encabeza el inteligente y ambicioso secretario de Juan I, el barcelonense Bernat Metge (1340/46-1413). A él cabe el honor de ser el primer humanista del lado de acá de los Pirineos. Su obra más importante, *Lo somni,* se abre con un diálogo fingido entre el difunto rey Juan I y su antiguo secretario en torno a la muerte y la inmortalidad y se cierra con una crítica de los defectos de las mujeres y una sátira de los hombres. A la tesis materialista y escéptica, formulada crudamente por Metge: «No puedo creer que el espíritu sea algo, ni que pueda tener otro camino que el de la carne...; lo que veo creo y del resto no me ocupo», el difunto monarca opone la tesis espiritualista. Inspirándose en algunos pasajes de la *Summa contra gentiles* de Tomás de Aquino y, sobre todo, de las *Tusculanae disputationes* de Cicerón, Metge pone en boca del rey buena parte de las reflexiones de Platón sobre el alma. Terminado su discurso, el rey pregunta a Metge por su opinión y éste manifiesta discretamente su aquiescencia. «Aunque me asalte alguna duda, la fe me induce a creer. Estoy satisfecho.»

Más que una muestra de escepticismo, habrá que ver seguramente en la elegante ironía de Metge el testimonio de la inquietud de espíritu de un hombre de una época de transición, a caballo entre la seguridad de la fe medieval y los primeros brotes críticos del Renacimiento. Es claro, en cualquier caso, que *Lo somni* pertenece de lleno a la corriente humanista. En él apunta ya aquella reflexión del hombre sobre sí mismo, y sobre su propia interioridad, que constituye un rasgo diferencial del Humanismo. Humanísticamente suenan estas palabras del comienzo: «Soy hombre, como lo son los otros, y conviene que siga sus pisadas.» Y humanísticamente suenan también estas otras que figuran hacia el final: «Ocúpate en tus propios hechos... y especialmente en conocerte y mejorarte a ti mismo», donde a través de las *Tusculanas* de Cicerón llega hasta nosotros el *nosce te ipsum* de los sabios de Grecia.

En Metge se refleja de algún modo una cierta crisis espiritual que ganó terreno, en el paso del siglo XIV al XV, entre los nobles y cortesanos cultivados. La auténtica nota escéptica la da, sin embargo, un franciscano, el mallorquín Anselm Turmeda († hacia 1424-1432), quien después de haber estudiado en Lérida, París y Bolonia, apostató del cristianismo y se estableció en Túnez, en tierras del islam. Autor de una apología de la fe musulmana escrita en árabe, la célebre *Tuhfa,* Turmeda escribe también varias obras en catalán, para sus antiguos correligionarios, entre ellas la *Disputa de l'ase,* donde aborda en forma de diálogo entre él mismo y un pobre asno recién

desollado, mocoso, roñoso y sin cola, el tema clásico de la superioridad del hombre sobre los animales.

Ni que decir tiene que en el curso del diálogo el infeliz asno tritura todos los argumentos del orondo y sabiondo fraile. A fin de cuentas, él no es sino el *alter ego* irónico y escéptico del autor. Al cálido elogio del hombre, puesto en boca de fray Anselmo, de su bella y proporcionada figura, sus cualidades intelectuales y morales, sus realizaciones técnicas, su organización social, etc., opone tozudamente el asno la otra cara de la moneda, la sordidez de su constitución corpórea, el egoísmo y la mezquindad que imperan en su relación con los otros, el mal gobierno de la sociedad, la presencia inexorable de la muerte.

Diríase que estamos ante el negativo del primer Humanismo italiano: donde aquél exaltaba al hombre, Turmeda lo humilla. En realidad, dosificando admirablemente las luces y las sombras, Turmeda traza un cuadro impresionante de la condición humana. Como es bien sabido, al final del debate el asno se da por vencido ante la última razón del fraile: Dios mismo ha querido tomar carne humana y se ha hecho hombre. En el marco de una obra que rezuma ironía y sarcasmo por los cuatro costados y en la que no faltan sabrosas historietas anticlericales al estilo de Boccaccio, este final piadoso parece más bien una irreverencia.

Turmeda personifica la crisis de valores o de «vigencias», como diría Ortega, que acompañó al paso de la Edad Media al Renacimiento. Él es todavía en buena parte un medieval, pero resuelve su crisis adoptando un comportamiento, que no deja de tener sus analogías con ciertos rasgos extremos del hombre renacentista: una actitud individualista y egoísta o, mejor, egocéntrica. Por ello, carece en el fondo de importancia que el tema y parte de la trama de la *Disputa de l'ase* sea el plagio de un apólogo árabe, conservado en una enciclopedia, redactada a comienzos del siglo X por los Hermanos de la Pureza, ya que Turmeda le cambia el sentido y la intención, utilizándolo como trampolín para la exposición de sus ideas y transformando una obra edificante, de solemne seriedad, en un libro eminentemente jocoso y mordaz, en el que late como nota permanente una secreta alegría de vivir, un sincero apego a los bienes terrenales y una renuncia vergonzante, más o menos agnóstica, de cualquier esperanza ultraterrena.

Ramón Sibiuda († 1436) nos introduce en una atmósfera muy distinta. Catalán, afincado en Francia —enseñó teología y medicina en Toulouse, Universidad de la que fue varias veces rector—, Sibiuda no parece haber tenido contactos con el movimiento humanista. Su única obra, el *Liber creaturarum seu de homine,* denominada también desde su segunda edición impresa *Theologia naturalis,* está escrita en un latín que el discípulo menos aventajado de los humanistas tildaría con razón de bárbaro. Sus 330 títulos tratan sucesivamente de Dios, la creación, la Trinidad, la fe, el amor y el temor, la Sagrada Escritura, la espiritualidad del alma, los ángeles, el pecado original, la redención, los sacramentos y el juicio final. A juzgar por su temática, la obra de Sibiuda constituiría uno de aquellos farragosos compendios de teología de la escolástica decadente. Sin embargo, el libro mereció la estima de Lefèvre d'Etaples y de Bouelles,

fue objeto de una conocida *Apologia* de Montaigne, conoció desde 1484 a 1468 nada menos que 13 ediciones, amén de una serie de traducciones y refundiciones y mereció todavía, a inicios del siglo XIX, un tratamiento elogioso por parte de Hegel. La importancia concedida a Sibiuda en los ambientes del Humanismo galo y, posteriormente, de la Europa renacentista y barroca no carece de explicación. Con elementos tomados de la tradición medieval, Sibiuda levantó un edificio que apuntaba hacia el futuro como si hubiera obedecido, sin saberlo, a la voz poderosa del Renacimiento.

De hecho el pensamiento de Sibiuda toma desde el comienzo un acento marcadamente antropocéntrico. El intento de su obra puede ser todo lo medieval que se quiera: poner de acuerdo razón y revelación, el *liber creaturarum* y el *liber Scripturae,* pero Sibiuda lo lleva a cabo de un modo nuevo y original, sin recurrir a ninguna autoridad, y fundándose, como el *Idiota* del Cusano, aunque sin partir como aquél de un análisis del espíritu como función del medir, en el examen del hombre. Por eso da Sibiuda a su pensamiento el nombre de *scientia de homine.* Una ciencia de la que el hombre es a la vez el sujeto y el objeto. «Esta ciencia lo prueba todo por el hombre mismo y por aquellas cosas que el hombre conoce ciertamente de sí mismo por experiencia, sobre todo por la experiencia de cada uno en el interior de sí mismo. Por eso no busca otro testigo que el hombre mismo» *(Theol. nat.,* prol., p. 33). Ahí reposa para Sibiuda la garantía incuestionable de su nueva ciencia. La certeza del conocimiento se mide, en efecto, por la *proximidad* del sujeto a su objeto. Ahora bien, nada es más próximo al hombre que él mismo. He aquí *in nuce* el principio de la evidencia personal, que caracterizará, a partir del Renacimiento, el pensamiento europeo. En los dominios inaccesibles a la experiencia humana, como es el caso de las verdades de la fe, Sibiuda establecerá la regla siguiente: es verdadero lo que es más amable y deseable al hombre en cuanto hombre. Si la experiencia humana, la reflexión sobre el sujeto, es el criterio de la experiencia natural, la conformidad con la naturaleza humana es el criterio de la creencia. El hombre se convierte, en definitiva, en *objeto* central de reflexión y en *medio* de esta misma reflexión. Este acusado giro antropológico sitúa al pensamiento de Sibiuda en la proximidad del movimiento humanista, por muy medievales que sean los materiales que utiliza.

A fines del siglo XV, en la corte de los Reyes Católicos, Fernando e Isabel (1474-1504), el Humanismo castellano toma el relevo al precoz, pero modesto Humanismo catalán. Lucio Marineo Sículo y Pedro Mártir de Anglería enseñan las letras humanas a nobles y cortesanos. El cardenal Francisco Jiménez de Cisneros funda la Universidad de Alcalá, en la que, junto a las clásicas facultades de teología, artes, derecho y medicina, florecen los estudios humanísticos, las lenguas clásicas y la filología. Fruto maduro de este nuevo centro de estudios es la famosa *Biblia poliglota complutensis* (1514-1520). Como observa M. Batllori, si el Humanismo supone una cierta dispersión de disciplinas y problemas nuevos, éstos son reducidos a la unidad desde la unidad del hombre, que es su centro, y desde el deseo de una unidad del saber. Ahora bien, el momento en el que el Humanismo supera su primera prevención hacia las lenguas vulgares coincide en España con aquel otro, en el que el castellano sustituye al catalán en

su difusión europea e inicia su futura expansión americana: se impone, pues, su unificación gramatical. Aquella primera unidad del saber será objeto de la búsqueda intelectual de Fernando de Córdoba; la segunda constituirá la obra de Nebrija (pp. 29 ss.).

No es mucho lo que sabemos de Fernando de Córdoba (1421/25-1486), pero sí lo suficiente para reconocer en él uno de aquellos espíritus universales, que dieron realce al Renacimiento. Valla, que le conoció en Nápoles, como miembro de una embajada de Juan II de Castilla cerca de Alfonso el Magnánimo, quedó subyugado por la inmensidad de su saber, más propio de un dios que de un hombre. «No hay nada en la gramática, en la física, la metafísica, la moral, la geometría, la astronomía, la medicina, la música, la teología o el derecho que él ignore.» Más tarde, en París, los doctores de la Sorbona, ante cuyo claustro había hecho alarde de su ciencia, le acusaron de artes diabólicas. Finalmente, después de pasar por la corte de Borgoña, Colonia y Génova, recaló en Roma, donde gozó del favor papal como subdiácono apostólico y auditor de la Rota. La obra de Fernando de Córdoba presenta una doble característica. Por un lado, el contacto con la cultura humanística italiana y el influjo del cardenal Bessarion le llevan a inscribirse en la corriente del platonismo renaciente. Este es el caso del *De laudibus Platonis,* donde recoge testimonios de autores antiguos, particularmente de San Agustín, en favor de la nobleza doctrinal del pensador de la Academia, y del *De duabus philosophiis et praestantia Platonis supra Aristotelem,* donde lleva a cabo un cotejo entre las dos filosofías de Platón y Aristóteles, para establecer finalmente la superioridad de la primera. Por otro lado, su búsqueda de la unidad del saber le mueve a interesarse por el Arte de Llull, con quien comparte el anhelo de una ciencia universal, pero de quien le distancian los procedimientos empleados para conseguirla. Esta ambivalente actitud de espíritu, que le ha valido el calificativo de «lulista antiluliano», se expresa en su *De artificio omnis et investigandi et inveniendi natura scibilis,* seguramente el más original de sus escritos, donde corrigiendo a Llull con la ayuda de los *Segundos analíticos* de Aristòteles, Alfarabí y San Anselmo, propugna lulianamente la sustitución de la lógica formal escolástica por una lógica ontológica, que penetre en el contenido del saber.

Por su parte, Antonio de Nebrija (1442-1522), estudiante universitario en Bolonia y profesor en Salamanca y Alcalá, autor de una difundida gramática latina y de un tratado pedagógico, inspirado en Quintiliano, *De liberis educandis,* ocupa un puesto relevante en la historia del Humanismo español por su *Arte de la lengua castellana* (1492), dedicado a la reina Isabel, en cuyo proemio figura el célebre dicho: «Siempre la lengua fue compañera del imperio e de tal manera lo siguió, que juntamente crecieron y florecieron e después junta fue la caída de entrambos.» Esta concepción de la lengua como instrumento de poder y cultura, que, en analogía con el destino de Roma y del latín, Nebrija aplica al castellano en los albores de su difusión mundial, hace de él, en frase de M. Batllori, «un humanista del Renacimiento español en el sentido más completo de esta palabra» (p. 30).

La senda abierta por Nebrija fue seguida y ahondada por una pléyade de discípulos y continuadores. Por su estrecha relación con el maestro, de quien probable-

mente fue discípulo en Salamanca y con quien más tarde cambiaría su cátedra de gramática y retórica de Alcalá por la que aquél había dejado vacante en Salamanca, corresponde el primer lugar a Hernando Alonso de Herrera (1460-1527). Si como gramático es autor de la *Brevis quaedam disputatio de personis nominum,* donde sostiene frente a Quintiliano que los nominativos aislados de su función dentro de la oración no pertenecen a la tercera persona ni a ninguna otra, destaca como filósofo por su sabrosa *Breve disputa de ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces.* Aparecida en edición bilingüe, latino-castellana, y dedicada al cardenal Cisneros, la obra se despliega en forma de ocho avispados diálogos, en los que intervienen, además del autor, otros personajes antiguos y modernos, como Boecio, Pedro Hispano, Pedro Mártir de Anglería, etc. El objeto del debate es la tesis aristotélica, formulada en el capítulo IV de las *Categorías* o *Predicamentos,* de que la oración es una especie determinada de la cantidad discreta, ya que está formada por sílabas y palabras, unidas por un término común, pero el autor aprovecha esta aparente minucia gramatical para llevar a cabo una crítica despiadada del verbalismo escolástico: «Los filósofos se han vuelto canonistas, que invocan los textos en vez de dar razones», y afirma su libertad intelectual: «Soy muy devoto de Aristóteles, pero no su esclavo.»

Si Nebrija y Alonso de Herrera representan el Humanismo español del tiempo de los Reyes Católicos, Fernán Pérez de Oliva (1494-1531) es un ejemplar típico de la época de Carlos V. Estudiante en Salamanca y Alcalá, discípulo en París de Juan Martínez Siliceo, después de unos años de fecunda permanencia en Roma regresó a España para ejercer el profesorado en Salamanca, Universidad de la que fue también rector. En 1527 el emperador Carlos le nombró preceptor del príncipe heredero Felipe, cargo que la temprana muerte le impidió ejercer. Si dejamos de lado algunos escarceos literarios y la recién hallada *Historia de la invención de las Indias,* su obra presenta dos vertientes complementarias. Por un lado, en el *Dialogus inter Siliceum, Arithmeticam et famam,* en realidad un prefacio al *Ars Arithmetica* de su maestro, Pérez de Oliva lleva adelante el empeño de Nebrija por emular la admirable lengua del Lacio y defiende la superioridad del castellano sobre el latín en el tratamiento de las cuestiones científicas. Por otro, en el *Discurso de las potencias del alma y del buen uso dellas,* y en el *Diálogo de la dignidad del hombre,* enriquece el pensamiento humanista español con la clásica temática antropológica.

De la primera obra, una exposición de la psicología humana, basada en Aristóteles, pero que acentúa con Platón el contraste entre el cuerpo terrestre y el alma pura y elevada, piloto del navío, merece mencionarse, por su acento humanista esta definición de la libertad: «Facultad que tiene la voluntad de escoger y de seguir cualquier camino, quando muchos se le ofrecen, sin que yendo por él otra cosa por fuerça le impida o le retraiga... Así el libre albedrío es aquel por cuyo poderío es el género humano señor de sí mismo y cada hombre tal, qual él quisiera hacerse.»

La segunda retoma en forma de diálogo entre Antonio, Aurelio y Dinarco, que asume el papel de árbitro, el motivo típicamente humanista de la dignidad del hombre, aunque con un cierto acento nuevo, que proviene del contraste entre los aspectos negativos y positivos del enigmático ser humano, representados dialécticamente por ambos protagonistas. Así, si el primero llega a afirmar que «nunca he visto cosa por do tuviese esperanza que pueda venir el hombre a algún estado, donde no le fuera mejor no ser nacido» (ed. J. L. Abellán, p. 89), el segundo lo presenta como «cosa universal que de todas participa. Tiene alma a Dios semejante y cuerpo semejante al mundo... Por lo cual bien dijeron los antiguos que el hombre es menor mundo, cumplido de la perfición de todas las cosas» (p. 108). Sobresale entre otros pasajes por su inspiración renacentista el siguiente elogio del cuerpo y de la admirable proporción de sus miembros: «El cuerpo humano... está hecho con tal arte y tal medida, que bien parece que alguna cosa grande hizo Dios cuando lo compuso. La cara es igual a la palma de la mano, la palma a la novena parte de toda la estatura, el pie es la sexta, y el codo la cuarta, y el ombligo es el centro de un círculo que pasa por los extremos de las manos y los pies, estando el hombre tendido, y abiertas las piernas y brazos. Así que, tal compostura y proporción, cual no se halla en los otros animales, nos muestra ser el cuerpo humano compuesto por razón más alta, el cual puso Dios enhiesto sobre pies y piernas, de hechura hermosa y conveniente, porque pudiese contemplar el hombre la morada del cielo, para donde fue criado» (p. 111). Excelente escritor en castellano, Pérez de Oliva destaca más por su estilo que por su originalidad doctrinal. Su obra, en la que se perciben ecos de Pico y a ratos también de Erasmo, constituye una discreta y elegante expresión hispánica del sentido humanista del Renacimiento.

Como en Italia, también en España la hueste humanista se enroló bajo la doble bandera de Platón y Aristóteles. Sobresale entre los aristotélicos el cordobés Juan Ginés de Sepúlveda (1490-1573). Estudiante en Alcalá y Bolonia, donde tuvo por maestro a Pomponazzi, amigo de Alberto Pío de Carpi y de Cayetano, capellán del emperador Carlos y preceptor del futuro Felipe II, Sepúlveda se consagró como humanista por sus cuidadas y elegantes traducciones al latín de Aristóteles y de los *Comentarios a la Metafísica* de Alejandro de Afrodisia. En su vasta obra de polígrafo hay lugar para los temas más dispares. Mientras que en su *De appetenda gloria dialogus qui inscribitur Gonsalus,* es decir, Gonzalo Fernández de Córdoba, el Gran Capitán, aborda el tema hispánico de las armas y las letras, en *De fato et libero arbitrio* defiende la libertad frente al fatalismo de los estoicos y los descarríos de Lutero. Sin embargo, es su trilogía jurídico-militar, *Democrates, Democrates alter,* y *Apologia,* con su apología de la guerra justa y de las virtudes castrenses y la idea de que las naciones civilizadas y cultas tienen el derecho de someter por la fuerza a las bárbaras e incultas, elevándolas así a una forma de vida más alta, la que, gracias sobre todo a la polémica consiguiente con Bartolomé de las Casas, le ha hecho definitivamente famoso. Por la rotundidad con la que Sepúlveda defiende puntos de vista, que hoy nos parecen aberrantes, Henry Méchoulan ha calificado su pensamiento de «antihumanismo comprometido». Sin embargo, en perspectiva histórica, hay motivos para ver en su denostada trilogía sobre la guerra y la milicia un primer esbozo de los posteriores tratados jurídico-internacionales de Vitoria, Suárez y Grocio.

En Joan Lluís Vives (1492-1540) el Humanismo hispánico deviene europeo. Nacido en Valencia de un linaje de judíos conversos —su familia fue literalmente diezmada por la Inquisición—, Vives dejó muy pronto su país de origen para convertirse en ciudadano de Europa. Profesor en Lovaina y Oxford, preceptor de la princesa María, hija de Enrique VIII de Inglaterra y de Catalina de Aragón, amigo de Erasmo y de Tomás Moro, Vives es sin duda la figura señera del Renacimiento en la península Ibérica. En Vives apunta ya aquel interés por la cuestión del método que caracteriza el pensamiento moderno. En su primeriza carta *In pseudo-dialecticos,* el humanista valenciano critica duramente a sus antiguos maestros de la Sorbona, a los que echa en rostro el exceso de dialéctica y la falta de análisis y de recurso a la experiencia. Estos métodos bárbaros dieron pie a un dicho, que dio la vuelta la mundo: «En París se enseña a los jóvenes a no saber nada» (ed. G. Mayans. III, p. 38).

Esta predilección de Vives por los métodos experimentales repercute en el ámbito de la pedagogía, la psicología y la ética. En los veinte libros de su obra maestra *De tradendis disciplinis,* dedicada al rey Juan III de Portugal, Vives da forma al ideal educativo del Humanismo. La crítica de los defectos de la enseñanza contemporánea se asocia al esbozo de un nuevo tipo de educación que promoviera creadoramente las dotes de cada educando, cuya influencia se hizo sentir en los estatutos de la recién fundada Universidad de Coimbra y en la célebre *Ratio studiorum* de los jesuitas. Por otra parte, en el tratado *De anima et vita,* Vives pone las bases de una psicología basada en la introspección. La exigencia socrática de autoconocimiento es aplicada al «conocimiento de la naturaleza y cualidades del alma, de su idiosincrasia, sus facultades, sus pasiones, sus rodeos y sinuosidades» (III, p. 298).

Vives dio siempre muestras de un cierto desinterés hacia la metafísica especulativa, aunque no dejó de tocar su problemática en el *De principiis,* apoyándose, empero, en la investigación de la naturaleza. En cambio se interesó vivamente por la ética, cuya problemática abordó en dependencia estrecha de su postura psicológica. Este es el caso de su *Introductio ad sapientiam,* interesante colección de 592 aforismos morales, que recuerda el *Enchiridion* de Epicteto. En sus obras políticas, en particular en el tratado *De concordia et discordia,* dedicado al emperador Carlos V, Vives aboga, patéticamente, en favor de la paz.

De este modo, la inmensa obra lógica, pedagógica, psicológica y ético-política del humanista valenciano recoge lo que había de mejor en los ideales y aspiraciones del hombre del Renacimiento: la crítica de la dialéctica vacía, la atención a la experiencia y la introspección, la exigencia de una educación menos rutinaria y más creadora, el deseo de paz entre las naciones cristianas y de una vida moral, más humana y auténtica. No falta quien ha visto en Vives un precursor de Bacon de Verulam, Descartes o Kant. Abundan las analogías respecto a la actitud metódica. Vives subraya la importancia del recurso a la experiencia y de la independencia del pensamiento frente al dogmatismo de los que juraban *in verbo magistri* y no conocían otra forma de argumentar que el *Aristoteles dixit.* Pero él es un filósofo a la manera del Humanismo, más un educador del pensamiento que un constructor de sistemas.

El Humanismo galo: de Budé a Montaigne

También el Renacimiento francés se retrasa respecto al italiano. Favorecido por los contactos culturales que acompañaron las campañas de Italia, alcanza su apogeo durante el reinado de Francisco I (1515-1547). Sin embargo, si el Humanismo francés hereda de Italia la devoción por la Antigüedad, adopta pronto un talante singular, menos estético y más ético, que puede caracterizarse con una conocida máxima de Rabelais: «Ciencia, sin conciencia no es sino ruina del alma.» Esto hará del Humanismo galo el anillo mediador entre el italiano y el nórdico.

Ambas vertientes del Humanismo francés aparecen complementariamente en dos de sus primeros representantes. Mientras Guillaume Budé (1467-1540), restaurador de los estudios clásicos —a su influjo se debe la fundación por Francisco I del Colegio de los lectores reales, ilustre antecesor del actual *College de France*— y autor de varias obras de renombre, como los *Commentarii linguae graecae* y el tratado *De asse,* sobre monedas antiguas, encarna al humanista filólogo, que sitúa la literatura por encima de las otras manifestaciones del espíritu, Jacques Lefèvre d'Etaples (1455-1537), conocido también como *Faber Stapulensis,* editor y comentador de Aristóteles, a quien busca restaurar en su prístina figura, y estudioso infatigable de la Biblia y de los Padres de la Iglesia, representa un Humanismo abierto a la sensibilidad moral y religiosa, que prefiere la *prisca theologia* a la *docta religio* de Ficino y de Pico y busca su fuente de inspiración en Llull y Nicolás de Cusa.

Se vinculan a Lefèvre d'Etaples, aunque con distinto signo, Charles de Bouelles (1470/75-1553) y Pierre de la Ramée (1515-1572). El primero, llamado también Carolus Bovillus, reparte sus intereses entre la mística y la filosofía especulativa. Aficionado al *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda y autor de una *Vita* de Ramón Llull, publica también una serie de tratados, *Ars oppositorum, De intellectu, De sensu, De nihilo,* y, sobre todo, *De sapiente,* en los que aflora un tipo de pensamiento, a la vez arcaico y extrañamente novedoso, que reelabora en *clave ontológica* las intuiciones antropológicas del Cusano, Ficino y Pico. El segundo, conocido más bien como Petrus Ramus, constituye el punto culminante de la crisis del aristotelismo en el Renacimiento. Autor de varias obras sobre la lógica, la física y la metafísica aristotélicas, se acerca al filósofo del Liceo, no para recuperarlo, sino para rechazarlo en bloque, con una condena severa y rotunda, que encontró su expresión anticipada en la provocativa tesis, que en 1536 defendió en la Sorbona para la obtención del grado de maestro: *Omnia ab Aristotele dicta commentitia sunt.* Sin embargo, detrás de este aparente antiaristotelismo visceral se esconden otras cosas más en consonancia con el espíritu de la época. Se esconde la defensa de la libertad del filósofo y de la soberanía de la razón que, en su opinión, ha de ser reina y señora y no esclava de ninguna autoridad, y se esconde también y sobre todo el intento de adunar dos vertientes del humanismo, que solían presentarse separadas, la filológica y la filosófica, recobrando

la primera en el interior de la segunda. Es lo que el humanista galo lleva a cabo en su obra más acabada, *Scholae in tres primas liberales artes,* donde, con un sentido muy moderno de la problemática del lenguaje, aboga por una dialéctica entendida como *ars disserendi* y, por ello, en estrecho contacto con la gramática y la retórica.

La figura más relevante del Humanismo francés es a todas luces Michel de Montaigne (1533-1592). Vástago de un linaje recién ennoblecido, nació y murió en el castillo de Montaigne, en el Périgord. Aunque pasó por el bordelense Colegio de Guyenne, en cuyo claustro de profesores no faltaban algunos buenos humanistas, su iniciación en el mundo de la cultura clásica la hizo en el castillo natal. Allí, por orden de su padre, aprendió el latín como lengua materna, de suerte que a sus siete abriles leía ya a Ovidio, cuando todavía no hablaba gascón ni francés. Su primer trabajo literario fue la traducción francesa del *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda, a quien después dedicará, con el título de *Apologie de Raimond Sebond,* un largo capítulo de sus *Essais.* Después de unos años de actividad pública como magistrado y miembro del Parlamento de Burdeos, Montaigne se retiró a su «librería», para entregarse de lleno a la tarea que en adelante le ocuparía: pintarse a sí mismo, a lo vivo y bajo su forma más ingenua, natural y ordinaria.

Montaigne ha pasado a la historia como autor de los *Essais,* una obra cuyo objeto es él mismo. «Yo mismo soy la materia de mi libro» (Prol.); «tanto como yo he hecho a mi libro, mi libro me ha hecho a mí» (II, 18). El título de la obra indica claramente su naturaleza. Como observa N. Abbagnano, el término «ensayos» no significa en este caso «intentos» o «tentativas», sino «experiencias». Montaigne pretende recoger las experiencias de los autores antiguos y ponerlas a prueba en relación con sus propias experiencias. La mirada dirigida siempre sobre sí mismo, la meditación interior orientada no sólo hacia el propio yo espiritual, sino también hacia todos los asuntos y cosas humanas, y, a la vez, el continuo dialogar con los otros, la incesante comparación entre las experiencias propias y las ajenas, he aquí los rasgos esenciales de la obra de Montaigne (p. 25).

Antes de cristalizar en la forma en que hoy los conocemos, los *Essais* pasaron por una serie de etapas redaccionales, que se relacionan de algún modo con las tres fases que suelen distinguirse en la evolución de su autor. A través de la lectura primero de Séneca y después de Sexto Empírico Montaigne habría pasado del estoicismo al escepticismo, para derivar finalmente hacia un naturalismo más o menos epicureísta. Si tenemos en cuenta lo que acabamos de apuntar sobre la naturaleza de los *Essais,* comprenderemos que estas divisiones tan bien etiquetadas no expresan el genuino significado de la obra. Estoicismo, escepticismo, epicureísmo no son para Montaigne doctrinas, a las que se adhiere, sino experiencias, a través de las cuales comprueba su propia experiencia, «ensayos» que él utiliza para «ensayar» sobre sí mismo.

De la experiencia estoica, Montaigne aprende el reconocimiento de la dependencia en que estamos respecto de las cosas y, a la vez, la soberanía de la conciencia. Por su parte, la experiencia escéptica le enseña a hacerse cargo de la ignorancia y debilidad de la razón, de la relatividad de las opiniones, costumbres y prejuicios que

los individuos y los distintos grupos humanos tienen por verdad, la inseguridad de los fundamentos sobre los que descansa nuestro conocimiento, la presunción y el orgullo con los que parece que la naturaleza ha dotado al hombre para ocultarle la conciencia de su miseria. El famoso «Que sais-je?», más que una profesión de escepticismo, es un acto de cautela y humildad intelectual, la conciencia aguda del carácter «humano» y, por ende, inevitablemente limitado de todos nuestros conocimientos.

Estoicismo y escepticismo son las herramientas de las que Montaigne se sirve, para sacar a la luz, en toda su desnudez, el fondo de la condición humana. Se trata ahora de aceptar esta condición, sin ilusiones ni desengaños, con un arte de vivir que roza el epicureísmo, pero que recuerda también la vieja sabiduría de la vida del autor del *Eclesiastés:* «Por lo que a mí toca, amo la vida y la cultivo, tal como a Dios le ha placido dárnosla» (III, 13). Montaigne sabe muy bien que la muerte es la otra cara de la vida. «Tú no mueres por estar enfermo, tú mueres porque estás vivo» (III, 13). Pero sabe también que la conciencia de la muerte hace más valiosa la vida y empuja a su poseedor a ser verdaderamente libre. «Si no sabemos con certeza dónde nos espera la muerte, esperémosla en todas partes. La premeditación de la muerte es premeditación de la libertad: quien ha aprendido a morir, ha desaprendido a servir. No hay nada malo en la vida, para quien ha comprendido bien que la privación de la vida no está mal: saber morir le libra de toda sujeción y apremio» (I, 19).

Por ello, quien aprende a morir, que es lo que Montaigne ha buscado desde el comienzo, aprende también a vivir. Comprende que el mayor bien de la vida es la misma vida y le dice un sí sin reservas. En suma, «es una perfección absoluta y como divina saber gozar lealmente de su existencia. Nosotros buscamos otras condiciones, porque no entendemos el uso de las nuestras; y salimos fuera de nosotros, porque no sabemos qué hay dentro. Podemos muy bien montar sobre zancos, pero incluso sobre zancos nos es preciso caminar con nuestras piernas. Y en el trono más elevado del mundo estamos sentados únicamente sobre nuestro culo. Las vidas más bellas son, a mi entender, las que se adaptan al modelo común y humano» (III, 13).

Como observa N. Abbagnano, «en Montaigne el humanismo alcanza su equilibrio. El hombre ya no se exalta, sino que se acepta a sí mismo por lo que es» (p. 28). Ahí radica, sin duda, la novedad del planteamiento del humanista galo, pero no sólo ahí. Adelantándose en cierto sentido a la moderna etnología cultural, Montaigne hace de la «diferencia» el pivote de su pensamiento antropológico. Los hombres son distintos entre sí, no sólo como individuos, sino también como miembros de un grupo humano concreto. Las normas válidas para unos, no lo son para otros. Y, en consecuencia, la exigencia contenida en el famoso oráculo de Delfos, que el Humanismo había convertido en su santo y seña: «Hombre, conócete a ti mismo», no remite ya como respuesta a una «esencia» o «naturaleza» humanas, sino a la *experiencia individual* de cada hombre. Es la inquietante tesis, que Montaigne expone elocuentemente en el pasaje que sigue: «Los otros forman al hombre; yo lo describo, y presento un ejemplar suyo bastante mal formado, de manera que si tuviera que volver a moldearlo lo

haría muy diferente de lo que es. Pero ya está hecho. Los trazos de mi pintura, aunque cambien y varíen, son siempre fieles. El mundo no es más que un perpetuo columpio. Todas las cosas oscilan sin parar... La misma constancia no es más que un movimiento más débil. No puedo dar fijeza a mi objeto. Éste avanza de forma incierta y vacilante, con una natural embriaguez. Lo tomo en este punto tal como es, en el instante en que me intereso por él. No describo el *ser,* describo el *tránsito*... Si mi alma pudiera estabilizarse, no me *ensayaría,* me *resolvería;* pero está siempre en precario, a prueba. Expongo una vida humilde y sin esplendor, pero da lo mismo. En su totalidad la filosofía moral se aplica a la perfección a una vida común y privada, como a una vida más rica en sustancia; cada hombre lleva en sí mismo la forma completa de la condición humana» (III, 2).

El Humanismo nórdico: Erasmo y Moro

En los Países Bajos y Alemania el Humanismo se desarrolla en íntimo contacto con el movimiento de la *Devotio moderna.* El motivo italiano del renacimiento de las *litterae humanae* se asocia estrechamente a la idea de reforma religiosa de la cristiandad y al cultivo de las *sacrae litterae.* Esta triple vertiente del Humanismo nórdico convergerá en la obra de su representante más conspicuo, Erasmo de Rotterdam. Le habían precedido, por caminos no siempre coincidentes, Agrícola y Reuchlin.

Rudolf Agrícola (1444-1485), nacido cerca de Groninga, donde recibió su primera educación en la famosa escuela de los Hermanos de la vida común, y estudiante de filosofía y teología en Erfurt, Colonia y Lovaina, entró en contacto con la cultura humanística italiana en Pavía y Ferrara. En esta última ciudad, en la corte del duque de Este, aprendió el griego, escribió su *Oratio in laudem philosophiae* y empezó a redactar el tratado *De inventione dialectica,* un ensayo de lógica renacentista, de orientación nominalista, cuyo punto fuerte es el análisis del uso retórico del discurso. Vuelto a la patria, Agrícola se estableció finalmente en Heidelberg, donde aprendió el hebreo y se interesó por las *sacrae litterae,* que en su juventud había olvidado.

También Johannes Reuchlin (1455-1522) une el estudio del hebreo al del griego, el cultivo de las *sacrae litterae* al de las *litterae humanae,* pero con un acento peculiar, que proviene de su afición por la Cábala. Aunque estuvo dos veces en Italia, donde entabló relaciones con el círculo neoplatónico de Ficino y Pico, su deuda con el Humanismo italiano no es tan importante como la de Agrícola. Él es más bien un hombre del Humanismo nórdico, con su característico vigor religioso y su orientación filológica. Autor de un vocabulario latino, *Vocabularium breviloquum,* y de un manual, *De rudimentis Hebraicis,* que puso las bases de la hebraística moderna, Reuchlin se ganó el aplauso y la estima del mundo humanista centroeuropeo por su controversia con J. Pfefferkorn, un judío converso que exigía de sus antiguos correligionarios la entrega de sus libros sagrados. Él, en cambio, en sus dos diálogos filosófico-teológicos, *De verbo mirifico* y *De arte cabbalistico,* lleva adelante las especulaciones de la Cábala judía, a la que relaciona con la filosofía pitagórica, y busca en la *hebraica veritas* una confirmación de la verdad cristiana.

En Desiderio Erasmo de Rotterdam (1466/69-1536) el Humanismo deviene específicamente religioso y cristiano. No es que Geer Geertsz —así se llamaba propiamente nuestro humanista— fuera un cristiano excepcional: monje liberado de sus votos religiosos, recorrerá Europa, de Londres a Roma, en busca de honores y prebendas. Su *cristianismo interiorizado* en la línea de la *devotio moderna,* en la que había sido educado por los Hermanos de la vida común, será considerado por tirios y troyanos demasiado tibio y poco comprometido. Sin embargo, si su intento de actualizar la *philosophia Christi* con las armas conjuntas de los filósofos griegos y de los Padres de la Iglesia puede ser objeto de discusión, su sinceridad religiosa está fuera de toda duda. Erasmo luchó por un cristianismo restituido a la pureza de sus fuentes neotestamentarias, que él mismo se encargó de editar, abierto a todos y convertido en sustancia de la vida humana. «Esta filosofía es accesible a todos. Yo quisiera que el Evangelio y las Cartas de San Pablo fuesen leídos por todas las mujerzuelas, fuesen traducidos a todas las lenguas, que los campesinos las recitaran junto al arado, los tejedores sacaran de ellos canciones para entonarlas junto al telar, los caminantes las convirtieran en materia de conversación para hacer más breve el camino. Esta suerte de filosofía se fundamenta más en la intuición que en los silogismos, es más vida que punto de vista, más inspiración que erudición, más transformación que razón... ¿Qué otra cosa es la doctrina de Cristo que él mismo llama renacimiento, sino un retorno a la naturaleza bien creada? En fin, aunque nadie la ha enseñado tan completa y eficazmente como Cristo, en los libros paganos se encuentran muchas cosas que concuerdan con su doctrina.»

Escritor de talento —sus libros, escritos en elegante latín, fueron de 1508 a 1520 los más leídos de Europa—, Erasmo, más que ideas y conceptos, expone talantes y actitudes espirituales. Este es el caso del *Enchiridion militis christiani,* auténtico manifiesto de cristianismo interior, suave y tolerante, y del célebre *Moriae encomium,* donde el autor se sirve de la alegoría bíblica de la «locura» para desenmascarar la «comedia» humana y presentar la «necedad» cristiana como la auténtica «sabiduría». Una vez estallada la Reforma, a la que había preparado el terreno con su crítica de los usos y abusos eclesiásticos, Erasmo opone en el *De libero arbitrio* un sí inequívoco, a la vez humanista y católico, a la negación luterana de la libertad del querer. Hubo de ser duro para él, hombre del compromiso y de la conciliación, tener que tomar finalmente partido. De hecho, Erasmo lo tomó en favor de la vieja Iglesia y contra el luteranismo, sin renunciar empero a sus convicciones más arraigadas. «Yo soporto esta Iglesia, hasta que no vea otra mejor, del mismo modo que ella me tolera a mí, hasta que yo no me haga mejor.» Como observó en su día Dilthey, en Erasmo repercuten todas las contradicciones de su atormentada época. Éstas, resueltas sólo en su espíritu, acabaron arrollándolo.

También en Inglaterra el Humanismo toma un sesgo religioso. Iniciado durante el reinado de Enrique VII (1485-1509), alcanza su apogeo en el de su hijo Enrique VIII (1509-1547), prototipo en muchos aspectos del monarca renacentista. La impronta religiosa del Humanismo inglés se advierte ya en su primer representante, John Colet (1467-1519). Aunque estuvo en Italia, de donde trajo, a una isla dominada todavía por el aristotelismo y el escotismo, el conocimiento de Ficino y de Pico y el interés por Platón, se distinguió sobre todo por sus comentarios histórico-exegéticos a San Pablo y al Seudo-Dionisio. Su obra más importante fue la fundación del Colegio de San Pablo en Londres con el objetivo de proveer a los jóvenes talentos de una formación a la vez humanista y cristiana. En realidad esto es lo que fue Colet, un humanista cristiano, para quien los clásicos antiguos eran importantes por la ayuda que podían prestar en la interpretación de la Escritura y de los Padres de la Iglesia y en la elaboración de una teología positiva, bíblico-patrística, destinada a sustituir a la trasnochada teología escolástica. Por todo ello, Colet influyó a la vez en Erasmo y en el que sería su más ilustre continuador, Tomás Moro.

Thomas More (1478-1535), un hombre de fina inteligencia, cuya brillante carrera de estadista —fue embajador en Flandes, miembro del Consejo privado, vicetesorero y finalmente canciller— no fue obstáculo a una notable actividad literaria, comparte con Colet y Erasmo el ideal de la reforma moral e intelectual de la Iglesia, pero representa a la vez, de manera mucho más inequívoca que el segundo, la *oposición humanista* a la Reforma protestante. A la intransigencia de los reformadores para quienes sólo contaba la Biblia, opone Moro que el pensamiento y la poesía de los paganos son también útiles a los cristianos, lo que no le impide darles la razón en su exigencia de traducir los libros sagrados a la lengua vulgar e incluso de reconocer el retraso de sus compatriotas en este terreno. Con el progreso de la Reforma su postura se irá endureciendo y en un *Diálogo* en inglés contra Tyndale, un traductor del *Manual del soldado cristiano* de Erasmo que se había convertido en propagandista del reformismo protestante, el humanista inglés no dudará en defender, para la conservación de la paz pública, la necesidad de castigar a los herejes, incluso con la pena capital. Autor de una obra de polémica antiluterana *Contra Lutherum* y de varios tratados espirituales en inglés, entre ellos el *Dialogue of Comfort,* compuesto para su consolación espiritual en un calabozo de la Torre de Londres, cuando esperaba la muerte a manos del verdugo por haberse negado a aprobar con su voto la ruptura de Enrique VIII con Roma, el humanista inglés debe su fama como pensador al explosivo *Libellus de optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia,* una obra pionera que inaugura el género utópico, presentando, en frase del autor, sin filosofía, es decir, con un ejemplo, el modelo de una «ciudad filosófica».

V

La retaguardia filosófica del Renacimiento italiano y europeo

Con Pomponazzi se cierra el grupo de humanistas y filósofos italianos que se imponen, de un modo u otro, como tarea la recuperación del pensamiento antiguo. Los pensadores posteriores se mueven ya, pese a la distancia relativamente breve de algunos decenios, en un contexto intelectual muy diferente. La Reforma y la Contrarreforma han cambiado la atmósfera espiritual de Europa. Por otra parte, como observa P. O. Kristeller, «la tradición del pensamiento medieval, todavía viva en el siglo XV y a comienzos del XVI, empieza a declinar, y en adelante serán el pensamiento y la cultura del primer Renacimiento los que darán forma a las nuevas generaciones de pensadores y suscitarán por contraste sus reacciones más inmediatas» (p. 91). La relación con la Antigüedad permanece viva, pero ya no se trata de recuperarla, sino de *inspirarse* en ella y, si viene al caso, corregirla y superarla. Éste es el caso de los tres filósofos italianos más importantes de la segunda mitad del siglo XVI: Telesio, Bruno y Campanella.

Los naturalistas italianos

Con Bernardino Telesio (1509-1588) el pensamiento italiano del Renacimiento cambia de rumbo y se orienta decididamente hacia el *conocimiento de la naturaleza*. Nacido en Cosenza, pasó sus primeros años con su tío, el humanista Antonio Telesio, en Milán y Roma, donde en 1527 fue prisionero de la soldadesca imperial que llevó a cabo el famoso saco. Después de estudiar filosofía y ciencias naturales en Padua, donde el aristotelismo averroísta medía sus fuerzas con el alejandrinista, y pasar unos años de retiro y meditación en un monasterio benedictino (acaso en Seminara), puso

las bases de su *pensamiento naturalista* en Nápoles, siendo huésped de los Carafa, duques de Nocera. Los últimos años de su vida transcurrieron entre Nápoles y Cosenza, donde, según la moda de la época, fundó una academia —la *Accademia Cosentina*—, que proseguiría sus actividades hasta algunos años después de su muerte.

Formado en la tradición aristotélica, Telesio es un decidido antiaristotélico. Su obra principal, *De rerum natura*, constituye una especie de contrapunto a la *Física* del Estagirita. El autor, según confesión propia, se propone descubrir todo lo que los sentidos y la semejanza de lo sensible revelan de la actividad de la naturaleza, la cual, «de acuerdo siempre consigo mismo, realiza siempre del mismo modo las mismas obras» (*De rer. nat.*, Proemium), de suerte que «los hombres no sólo lleguen a ser conocedores de todo, sino también dominadores de todo» (I, c. 17). En rudo contraste con el acendrado espiritualismo de Ficino y Pico, Telesio adopta ante el mundo la misma actitud naturalista que Pomponazzi había seguido en el estudio del alma humana, pese a lo cual, el papa Pío IV le ofreció el arzobispado de Cosenza, que el filósofo —recién enviudado y con cuatro hijos— declinó en favor de su hermano Tomás. El naturalismo de Telesio se hace sentir también en su ética, basada en el principio de autoconservación, fundamento a su entender de toda posible moral.

Giordano Bruno (1548-1600) es por muchas razones —su personalidad exuberante, su obra varia y abundante, su agitada vida y su trágica muerte— el más célebre entre los pensadores italianos del Renacimiento. Nacido en Nola, vistió en Nápoles, a sus quince abriles, el hábito blanco de los dominicos. Aunque continuó viviendo en los conventos de la Orden hasta los veintiocho años, ya a los dieciocho, mientras estudiaba teología, la lectura de los filósofos antiguos había empezado a hacer mella en su fe. Al fin, estando en Roma, sus dudas llegaron a conocimiento de sus superiores. Antes de que pudieran arrestarle por herejía, Bruno se fugó y comenzó una larga y novelesca peregrinación a través de Italia y Europa, a lo largo de la cual dejó y volvió a tomar el hábito religioso, se hizo calvinista en Ginebra y luterano en Wittemberg, enseñó en Oxford, Marburgo y Francfort del Meno, se ganó en París la protección de Enrique III y de Michel de Casteinaud, embajador de Francia en Inglaterra, en cuya compañía pasó a Londres donde estableció contactos con sir Philip Sidney y otros eruditos ingleses. Finalmente, invitado en Francfort por el noble veneciano Giovanni Mocenigo, volvió a Italia y, después de una corta estancia en Padua, se instaló en Venecia, pero, denunciado por su propio anfitrión a la Inquisición, fue preso y enviado a Roma, donde al cabo de ocho años de proceso regular fue condenado a muerte y quemado vivo en el Campo de Fiori. El pasado siglo se erigió allí un monumento en su honor.

Dejaba tras sí una vasta obra, a la vez literaria y filosófica. Destacan entre sus escritos los famosos *De gli Eroici furore*, variación en forma de diálogo de los tratados platonizantes sobre el amor, cuyo hilo conductor es la cita y la interpretación de una serie de poemas propios y ajenos, los diálogos *De la causa, principio e uno* y *De l'infinito, universo e mondi*, que tratan respectivamente de sus ideas metafísicas y cosmológicas; dos escritos de sátira antirreligiosa, *Cabala del cavallo Pegaso* y *Asino Cillenico*, y la trilogía *De minimo, De monade* y *De inmenso et innumerabilibus*, amén de dos obras curiosas, dedicadas respectivamente a la mnemotecnia y al arte de Llull, *De umbris idearum* y *De lampade combinatoria lulliana*.

De todos los pensadores italianos del Renacimiento ninguno ha sido objeto de enjuiciamientos tan dispares como Bruno. Mientras que el confidente de Descartes y Galileo, M. Mersenne, lo llamó «uno de los hombres más malvados que jamás haya pisado la tierra», la historiografía italiana de la época del *Rissorgimento* lo presentó como mártir de la libertad de conciencia y heraldo de la ciencia y del pensamiento modernos. Lo primero es desgraciadamente verdadero, por muy cierto que sea que, en su decidida militancia anticristiana, Bruno había dejado atrás la misma herejía. Lo segundo es en parte una leyenda que él mismo contribuyó a forjar.

En cualquier caso, hoy nadie pone en duda que lo que confiere carácter al pensamiento de Bruno no son sus pretendidas anticipaciones científicas, sino su adscripción a la *tradición mágico-hermética*. Como ha puesto de relieve F. A. Yates en *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, el Nolano, abandonando los tibios intentos de Ficino y Pico que se propusieron elaborar una magia inocua, ocultando su fuente principal, el Asclepio, recondujo la magia renacentista a sus fuentes paganas y consideró que la religión mágica egipcia era una experiencia teúrgica y extática genuinamente neoplatónica, a través de la cual podían alcanzarse las ideas divinas, el sol inteligible, el Uno del neoplatonismo. En este sentido, Bruno es un mago hermético del tipo más radical, que utiliza el aparato conceptual del neoplatonismo, heredado de Plotino y del Cusano, para construir una especie de gnosis renacentista, una religión de la naturaleza, llamada a reemplazar al para él trasnochado y antinatural sobrenaturalismo cristiano.

Sucede, sin embargo, que esta cosmovisión filosófico-religiosa, de signo eminentemente reformista, aparece revestida del prestigio de la ciencia, en la medida en que parte como premisa de la hipótesis heliocéntrica de Copérnico. De hecho, Bruno encontró en la revolución copernicana un instrumento poderoso para desarrollar sus propias ideas cosmológicas y para desacreditar al viejo geocentrismo tolemaico y aristotélico, con el que se había identificado ingenua y toscamente la teología cristiana; pero el copernicanismo, hecho de observación y cálculos, se convirtió en sus manos en una concepción total del universo, suspendida entre la ciencia y la filosofía. Baste recordar a este respecto que Bruno echa en rostro a Copérnico el hecho de que su discurso es más matemático que natural, con lo que él mismo pone de manifiesto cuán lejos estaba todavía del punto de vista de la ciencia, para la que, como mostrará Galileo, la lengua en la que está escrito el libro de la naturaleza es la de las matemáticas y, en consecuencia, el discurso científico sobre la naturaleza es necesariamente un discurso matemático.

Por lo demás, el neoplatonismo renacentista de signo cristiano del Cusano o de Ficino deviene en Bruno un *misticismo naturalista* de signo estrictamente *monista*. Es verdad que el Nolano distingue el plano de la revelación religiosa del plano del pensamiento filosófico y admite además con el neoplatonismo la trascendencia y la

incognoscibilidad divinas —en este sentido, Dios es «absoluto» respecto del mundo—, pero como filósofo especulativo concibe la divinidad como la sustancia única que se exterioriza en los accidentes o manifestaciones pasajeras que constituyen el mundo, como el principio y la causa infinitos, cuyo infinito efecto es precisamente el universo. Ni que decir tiene que el trasfondo último de esta concepción no es creacionista, sino emanatista. Dios actúa en el mundo a través de sus sucesivas procesiones: el entendimiento universal, que es el artífice interno de la naturaleza, el alma del mundo, que es su forma, e incluso la misma materia, que se concibe como principio activo y en definitiva idéntico a la forma. En Bruno, Dios es concebido como interior al mundo, como origen fontal, inagotable y nunca agotado de todas las cosas. Como reconoce el propio Nolano: «Todo, según la sustancia, es uno, como quizás entendió Parménides, tratado innoblemente por Aristóteles» *(De la causa,* III, *Op. cit.,* I, p. 223). Parecería que estamos ante un spinozismo *avant la lettre: Deus sive natura.* De hecho la fórmula del Nolano no se aleja demasiado de la spinoziana: «La naturaleza es Dios o es la virtud divina que se manifiesta en las mismas cosas» *(Summa term. met., Op. lat.* IV, p. 101).

Giordano Bruno estuvo ebrio de este Dios, un Dios-Naturaleza —en el sentido de la *natura naturans,* no de la *natura naturata*— que tiene a la vez los atributos del ser parmenidiano y del uno plotiniano, un Dios que es la «entidad de los entes», la «sustancia universal», en la que todas las cosas subsisten, y «la esencia fontal con la que cada cosa es más íntima a cada ente de lo que pueden serlo su forma y su naturaleza» *(Ibíd.,* p. 73). Todo esto tiene poco que ver con la ciencia, pero anticipa sorprendentemente la embriaguez de Dios de Spinoza y de los románticos. Y sobre todo, en frase de N. Abbagnano, «realiza de la manera más apasionada y potente aquel amor de la naturaleza que fue indudablemente uno de los aspectos fundamentales del Renacimiento» (p. 110).

Con Tommaso Campanella (1568-1639) se cierra la larga y brillante serie de los pensadores italianos del Renacimiento. Su vida va a la zaga de la de Bruno en interés y dramatismo. Natural de Stilo, en la ardiente Calabria, ingresa a los quince años en la Orden dominicana. Su inclinación por el naturalismo de Telesio, en cuya defensa escribe su primera obra: *Philosophia sensibus demonstrata,* junto con algunos contactos habidos en Nápoles con el mago Giambattista della Porta, le valen muy pronto varios procesos por herejía y práctica de la magia. A todo ello se une en 1599 la preparación de una conjura contra España. Traicionado por dos de los conspiradores, Campanella se libra de la pena capital, haciéndose pasar por loco. Siguen 27 años de prisión en Nápoles, durante los cuales el dominicio calabrés da un gran vuelco espiritual y se entrega con fuerza indomable a la composición de su obra. A esta época pertenecen, junto a las canciones metafísicas y poemas autobiográficos, obras tan significativas como la célebre utopía política *Città del sole,* la apología de la fe cristiana *Atheismus triumphatus,* el tratado *Del senso delle cose e della magia,* los treinta libros de su *Theologia* y los dieciocho de su *Metaphysica,* amén del escrito de filosofía política *Monarchia di Spagna.* En 1626, Campanella es puesto en libertad por los

españoles, pero es arrestado de nuevo por orden del nuncio y trasladado a Roma, donde goza, sin embargo, del favor de Urbano VIII, hasta el punto de encontrar acomodo en el mismo palacio del Santo Oficio. En 1634 es descubierta en Nápoles una nueva conjura contra España, encabezada por un discípulo del filósofo, Tommaso Pignatelli. Campanella es tenido injustamente por cómplice y, para evitar un nuevo juicio, escapa sigilosamente de Roma en la carroza del embajador francés. Recibido en París con todos los honores por Luis XIII y su omnipotente ministro, el cardenal Richelieu, celebrado por sus colegas de la Sorbona, el filósofo ultima la publicación de algunas de sus obras más importantes y escribe su último tratado político, *Monarchie delle Nazioni,* donde atribuye a Francia el papel hegemónico asignado antes a España en la organización de su soñado imperio cristiano universal. Pero este reconocimiento público le llegó demasiado tarde. La muerte vendría pronto a visitarle, mientras él se esforzaba inútilmente, con sus artes mágicas, por mantenerla alejada.

Pese a haber adoptado el nombre de Tomás en honor del Aquinatense, Campanella no quiso saber nunca nada de Aristóteles. Comenzó siendo un telesiano, para acabar sustentando un *misticismo intuicionista* de ascendencia platónica, cuya tesis central es la existencia en el alma de un *autoconocimiento originario,* que es la raíz del conocimiento de todas las cosas. No faltan quienes han visto en la autoconciencia del dominico calabrés un anticipo del *cogito* de Descartes. De hecho, Campanella refuta el escepticismo, poniendo de relieve, con San Agustín, que la misma duda presupone un saber que está por encima de toda duda. La gran diferencia radica en el hecho de que en Campanella la autoconciencia no es tanto un pensamiento como una especie de sentido *(sensus sui),* y no es propia sólo del hombre, sino que acompaña de un modo u otro a todo ser, desde la más lejana estrella hasta la lombriz que habita en nuestro intestino.

En el fondo, Campanella fue un superviviente: la última de las grandes figuras renacentistas. Su pensamiento, en frase de G. Reale y D. Antiseri, constituye «un fruto que maduró en parte fuera de temporada» (p. 166). Es sintomático a este respecto que Descartes se negara a recibir una visita suya, gestionada por Mersenne, alegando que sabía lo bastante de él para no desear saber más.

El tardío rebrotar del escepticismo

En el siglo XV y comienzos del XVI las dos escuelas más en boga en Italia fueron la platónica y la aristotélica. En el XVI europeo, en cambio, se impone la corriente escéptica, en la formulación moderada que le dieron Pirrón y Sexto Empírico. El primero en iniciar este giro, casi copernicano, fue el sobrino del gran Pico, Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533), en una obra encaminada a demostrar la insuficiencia de la filosofía y, por ende, la necesidad de la fe: *Examen vanitatis doctrinae gentium et veritatis christianae disciplinae.* El impulso decisivo vino, sin embargo, de Montaigne. Aunque no fue un escéptico de escuela, el genial ensayista galo se sirvió

de la experiencia escéptica para curar a los hombres de su enfermedad natural, la presunción, y llevarlos a la aceptación, lúcida y consciente, de la vanidad e inanidad de su condición. Es el espíritu que anima el más largo de los capítulos de los *Essais*, la célebre «Apología» de Ramón Sibiuda.

Lo que en Montaigne era sólo un útil epistemológico para sacar a la luz el trasfondo permanente de la condición humana, se convierte en doctrina de escuela en el pensamiento de su amigo y discípulo Pierre Charron (1541-1603). Jurista como Montaigne, a quien conoció en Burdeos, se ordenó sacerdote y ejerció de canónigo en Condom. Su obra presenta dos caras aparentemente contradictorias. Mientras en *Les trois vérités* combate a los ateos, idólatras, judíos, mahometanos, herejes y cismáticos, oponiéndoles estas tres verdades fundamentales: que hay un solo Dios; una sola religión verdadera, la cristiana; y una sola Iglesia, la católica, en el *Traité de la sagesse* se propone destruir el dogmatismo mediante un discurso asistemático, que constituye en el fondo una apología del escepticismo. La raíz de esta contradicción está en la convicción, heredada por el autor de su amigo Montaigne, de que no existe otro saber que la experiencia que el hombre hace de sí mismo y de los otros. «La verdadera ciencia y el verdadero estudio del hombre es el hombre.» Ahora bien, por los límites inherentes a su condición finita y corpórea, el hombre no puede alcanzar la verdad. Ha de contentarse, pues, con buscarla y dejar su posesión a Dios. De ahí —al menos en un plano meramente humano— la inevitabilidad y superioridad de la actitud escéptica, de la *suspensión* y *demora* perpetuas del juicio, en la que Charron ve a la vez «la primera libertad del espíritu» y «la más bella disposición a la sabiduría».

Muy distinto es el escepticismo de Francisco Sánchez (1551-1632). Nacido de padre judío en Braga (Portugal) o en Tuy (Galicia), pero formado en Francia, donde estudió y practicó la medicina en Montpellier y fue profesor en Tolosa, su nombre ha pasado a la historia como autor del *Tractatus de multum nobili et prima universali scientia quod nihil scitur*. Su planteamiento escéptico es a primera vista rotundo. «Al menos sé esta única cosa: que no sé nada. Pienso, empero, que ni yo, ni los otros. Esta proposición es para mí un estandarte, que hay que seguir: no se sabe nada. Si consigo probarla, con razón concluiré que no se sabe nada; si no lo consigo, tanto mejor: esto era precisamente lo que afirmaba» (ed. Francfort, 1618, p. 12).

Se diría que estamos ante un escepticismo tan radical, que se derrumba estrepitosamente bajo el peso de su misma formulación. Para caer en la cuenta de la verdadera intención del autor, hay que atender a dos rasgos peculiares que concurren en su postura. Por un lado, la punta de lanza de su discurso escéptico se dirige en primera línea contra el pensamiento escolástico tradicional, al que objeta que no es verdadera ciencia, puesto que parte de definiciones puramente verbales de cosas que en el fondo no se conocen y de deducciones silogísticas fundadas en premisas mayores que no se prueban. Una ciencia verdadera, si existiera, se apoyaría en un conocimiento perfecto de la cosa. Desgraciadamente, este conocimiento no está en nuestras manos. Inferimos las cosas de sus nombres. Toda definición es, pues, nominal y, por consiguiente, también toda cuestión. Por otro lado, si Sánchez lanza a diestra y

siniestra como arma arrojadiza su *nihil scitur*, no es para instalarse cómodamente en el no saber, sino como punto de partida para una fundamentación más segura del saber. Su duda escéptica no es sólo polémica, sino también, en cierto sentido, metódica. Es sintomático a este respecto el recurso a la instrospección y a la experiencia interna, en la línea futura de Descartes. «Volví los ojos en mí mismo y todo lo puse en duda... Éste es el único modo de saber algo.» Sólo que, en un primer momento, pensar, como en Descartes, equivale a dudar. *Quo magis cogito, magis dubito.* Cuanto más pienso, más dudo. En conclusión, como apunta M. Batllori, Sánchez «no niega que tengamos cierto conocimiento de las cosas; sólo niega que tal conocimiento sea perfecto y, por ende, científico... Fue una verdadera lástima que, después de esta primera parte negativa y destructiva, no escribiese, de acuerdo con su primer propósito, otra, para echar las firmes bases de la ciencia» (pp. 37 ss.).

El experimentalismo baconiano

El escepticismo de Charron y Sánchez, al margen de su interés intrínseco como testimonio de una época, constituye, como puso de relieve Dilthey, el trasfondo espiritual sobre el que se levantará el sistema de Descartes. Algo similar hay que decir, respecto al futuro empirismo inglés, de la figura capital del Renacimiento en aquel país: Francis Bacon (1561-1626). De noble familia —su padre era lord guardasellos de la reina Isabel—, tras tres años de estudios de letras en el Trinity College de Cambridge, acompañó a Francia al embajador inglés ante Enrique III, y de vuelta a Inglaterra estudió derecho en la escuela de Gray's Inn, donde ejerció unos años de profesor, para dedicarse finalmente a la política. Le esperaba una carrera fulgurante, aunque no siempre ejemplar. Si en sus inicios se opuso a los impuestos reclamados por Isabel, hasta el punto de ser llamado al orden por la soberana, más tarde no dudará en testimoniar como cortesano obediente en contra de su antiguo protector, el conde de Essex, caído en desgracia de la reina y ejecutado. Pero será bajo el reinado del sucesor de Isabel, el hijo de Maria Stuart, Jacobo I, que Bacon se elevará hasta lo más alto: nombrado procurador general gracias a un manejo poco elegante, será sucesivamente consejero privado, lord guardasellos, gran canciller y barón de Verulam y, finalmente, conde de St. Albans. En este momento le sobreviene la caída. En 1621, acusado de soborno por el Parlamento, Bacon es destituido de todos sus cargos, encarcelado en la Torre de Londres y desterrado de la corte. Bacon se retiró a su casa de Gorhambury, donde se dedicó al estudio y a la composición de su obra maestra, desgraciadamente inacabada, como la mayoría de sus escritos, la *Instauratio magna scientiarum*. Su segunda parte, el *Novum organum*, había aparecido en 1620. La primera, *De dignitate et augmentis scientiarum*, vio la luz en 1623. Tres años después, habiendo detenido su carruaje sobre la nieve para estudiar el efecto del frío en la putrefacción de un pájaro, Bacon contrajo la bronquitis que le acarrearía la muerte. Póstumamente se publicaría su célebre utopía científica *New Atlantis*.

En el pensamiento de Bacon los motivos provenientes del pasado se entrelazan con los que anuncian el futuro. De su paso por Cambridge, donde el aristotelismo tenía todavía vigencia, se llevó como experiencia un profundo desprecio de la rutina silogística. El mismo título de su escrito más importante, *Novum organum*, delata ya una actitud polémica frente al conjunto de libros que constituían la lógica de Aristóteles, el viejo *Organum*. El pensamiento del canciller inglés representa en este sentido el punto culminante de la corriente antiaristotélica del Renacimiento, aunque se trate de un antiaristotelismo marcado en ocasiones por la misma tradición aristotélica que combate.

Por otro lado, Bacon esboza una reforma de las ciencias y anuncia un nuevo *modo de pensar*, o sea, de considerar la realidad, basado en la *experimentación*, pero si este experimentalismo podía injertarse sin dificultad en el viejo tronco del aristotelismo, no afectó demasiado al desarrollo de la moderna ciencia de la naturaleza, que se constituía contemporáneamente mediante un instrumento por él desconocido, las matemáticas. A pesar de haber llenado de alambiques su casa, castillo de Gorhambury, hasta el punto de darle el aspecto de una farmacia, el canciller inglés no era en el fondo sino un brillante teórico y *dilettante* al modo renacentista y estaba a cien leguas de la sobriedad y exactitud de Galileo.

La oposición de Bacon a la lógica aristotélica se concentra en un punto preciso y central: inducción *versus* deducción. «Dos son o pueden ser los caminos para encontrar la verdad. Uno pasa apresuradamente de los sentidos y cosas particulares a los axiomas más generales y, partiendo de estos principios y de su verdad indisputable, deriva y descubre los axiomas intermedios. Éste es el camino hoy en uso. El otro construye sus axiomas a partir de los sentidos y cosas particulares, ascendiendo continua y gradualmente hasta llegar, finalmente, a los más generales. Éste es el camino verdadero, pero todavía no intentado hasta hoy» *(Nov. org.*, I, 19). El primer paso en el camino de la inducción es la recogida de experiencias particulares. Estas experiencias son contrastadas luego mediante el experimento, que es el instrumento del que se sirve la mente para alcanzar el fin que pretende: el conocimiento de la naturaleza. El experimento representa, en frase de Bacon, las nupcias de la mente y del universo. Pero estas nupcias no pueden llevarse a cabo, mientras la mente, presa de sus habituales errores y prejuicios, continúe sustituyendo la correcta «interpretación» de la naturaleza por su arbitraria «anticipación». Es preciso corregir antes todas estas deformaciones, que Bacon denomina imágenes o *idola* y de las que distingue cuatro especies: *idola tribus, idola specus, idola fori* e *idola theatri*, es decir, prejuicios de la tribu, inherentes a la misma especie humana; prejuicios de la caverna, en la que cada hombre se encuentra encerrado como individuo; prejuicios de la calle, inseparables del mismo lenguaje por el que entramos en comunicación unos con otros; y finalmente prejuicios de escuela, originados del prestigio y la autoridad de que ciertos hombres gozan en el gran teatro del mundo.

En la segunda parte del *Novum organum*, Bacon nos ha dejado las *reglas* por las que ha de regirse la búsqueda científica. Se trata de las famosas tablas de presencia,

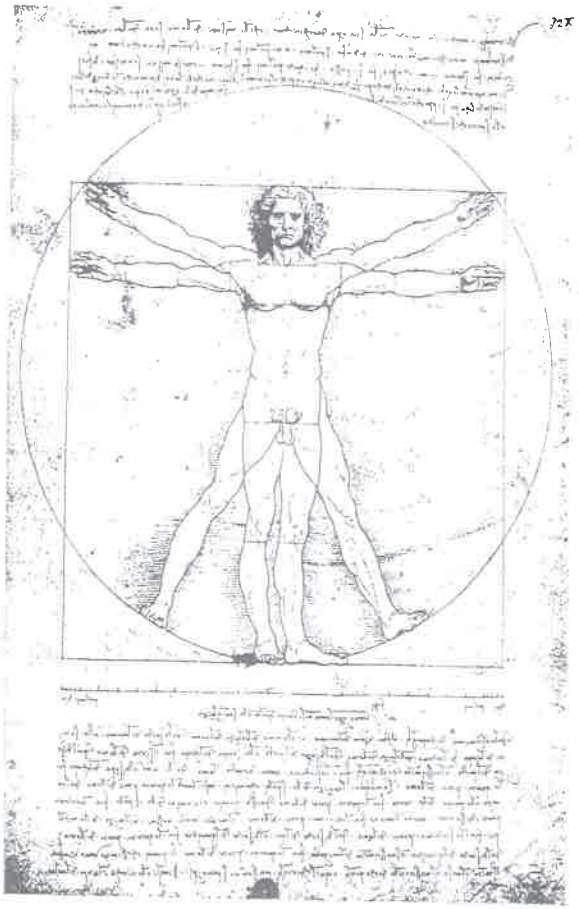
ausencia y grados, a las que ha de someterse el fenómeno, objeto de investigación, y que permiten como primer resultado una hipótesis de trabajo sobre su verdadera naturaleza. Esta hipótesis es puesta a prueba en sucesivos experimentos, que Bacon denomina instancias, la principal de las cuales es la instancia crucial, en la que el fenómeno en cuestión, excluidas las explicaciones sucesivamente invalidadas, se presenta finalmente en toda su pureza.

Todo este arduo proceso de inducción se encamina a descubrir la *causa* de las cosas naturales. Y esta causa es sorprendentemente la *causa formal*. Bacon se apropia, pues, el principio aristotélico, según el cual saber verdaderamente es saber las causas de las cosas y la misma distinción aristotélica de las cuatro causas: material, formal, eficiente y final, pero excluye inmediatamente como inútil para la ciencia la causa final —en su opinión, su búsqueda es tan estéril como una virgen consagrada a Dios: no pare nada— e integra el estudio de las causas eficiente y material en el del proceso latente que tiende a la causa formal. Ni que decir tiene que el canciller inglés no entiende la forma en sentido aristotélico, sino como la ley o principio inmanente que rige la actividad de los fenómenos naturales, pero es claro en cualquier caso que su pensamiento era mucho más cercano al de Aristóteles de lo que él mismo pensaba.

Lo verdaderamente nuevo y decisivo en Bacon es el vuelco obrado en su pensamiento en relación con el concepto de saber. El fin de la ciencia es el *regnum hominis*, el establecimiento del dominio del hombre sobre la naturaleza. Si Bacon privilegia el conocimiento de la causa formal, es porque nos asegura aquel *dominio sobre el universo* al que se encamina el saber humano. De los dos tipos de saber que distinguirá Max Scheler, el saber de esencias y el saber de dominio, Bacon se queda decidicamente con el segundo. Saber y poder coinciden: *Tantum possumus quantum scimus*. La medida de nuestro poder viene definida por el alcance de nuestro saber, ya que la ignorancia de la causa hace imposible conseguir el efecto. «El hombre, servidor e intérprete de la naturaleza, ni obra ni comprende más que en proporción de sus descubrimientos experimentales y racionales sobre las leyes de esta naturaleza. Fuera de ahí, nada sabe ni nada puede» *(Nov. org.*, I, 1). Sin embargo, parece como si Dios jugara al escondite con el hombre, ocultándole los verdaderos resortes de su obra. Precisamente por ello, para descubrirlos, hay que someterse primero a sus exigencias: *natura non nisi parendo, vincitur*. No se vence a la naturaleza, sino obedeciéndola, y lo que en la observación se presenta como causa, en la acción vale como regla *(Nov. Org.*, I, 3). El primado de la contemplación sobre la acción, que era un rasgo dominante de la concepción griega y medieval, es conscientemente arrumbado. El mismo humanismo renacentista adopta un talante nuevo, eminentemente práctico y utilitario.

La dignidad del hombre se muestra en su actuación, en el esfuerzo inteligente y voluntario por el que, según el precepto bíblico, se adueña de la naturaleza. «Los hombres deben saber que en este teatro de la vida humana sólo a Dios y a los ángeles les toca ser espectadores» *(De dign. et augm. scient.*, VII, 1). Como observa N. Abbagnano, la grandeza de Bacon no consiste en su experimentalismo, que no

podía dotar a la ciencia del instrumento de investigación que ella misma iba encontrando y en virtud del cual se desinteresaba de las formas, tanto aristotélicas como baconianas, y se encaminaba a considerar el orden mensurable de las cosas naturales, es decir, sus relaciones matemáticas. «La grandeza de Bacon consiste más bien en haber reconocido la estrecha relación entre la ciencia y el poder humano y en haber sido el *profeta de la técnica*, es decir, de la posibilidad de dominio sobre el mundo que la investigación científica ofrece al hombre» (p. 147).



Dibujo de Leonardo da Vinci. Academia de Venecia.

Este célebre estudio del gran Leonardo, artista genial y una de las mentes más universales del Renacimiento, expresa a la perfección la concepción renacentista del cuerpo humano y de sus admirables proporciones, que el maestro salmantino Fernán Pérez de Oliva recoge en su *Diálogo de la dignidad del hombre*.

VI

Individuo y cosmos

Desde que Burckhardt acuñó la fórmula, se ha hecho usual caracterizar el Renacimiento como la época en que se lleva a cabo el «descubrimiento del mundo y del hombre». M. García Morente, en sus otrora celebradas *Lecciones de filosofía*, se refería a este respecto al *descubrimiento* de la *tierra* y del *cielo*. En 1522 un marino vasco, Juan Sebastián Elcano, da por vez primera la vuelta al mundo y demuestra por este mismo hecho la rotundidad de la Tierra, con lo que cambia decisivamente la imagen que se tenía de nuestro planeta. En 1543, pocos meses después de la muerte de su autor, aparece el *De revolutionibus orbium caelestium* del canónigo Nicolás Copérnico, una obra revolucionaria que cambia, a su vez, la imagen que hasta entonces se tenía de los astros y su relación con la Tierra. Copérnico demuestra efectivamente que las dificultades que tanto Ptolomeo como Aristóteles hallaban en la explicación del movimiento aparente de los astros se resuelven fácilmente admitiendo que la Tierra gira sobre sí misma y alrededor del Sol en vez de ser, como se pensaba, el centro inmóvil del universo. Por otra parte, el hombre europeo va cobrando *conciencia de sí mismo*, de su singularidad respecto a todas las cosas y realiza con vigor y sentido nuevos la experiencia de su peculiar situación en el conjunto del cosmos. En este sentido, partiendo de la tesis hegeliana de que la filosofía de cada época recoge su tiempo en el pensamiento, hay motivos para compendiar con Ernst Cassirer el nuevo espíritu del Renacimiento en la fórmula «individuo y cosmos». El hombre se comprende cada vez más como individuo y en una especial relación con el cosmos. No se trata todavía, al menos en un comienzo, de una actitud estrictamente naturalista y antropocéntrica. Los grandes pensadores de la época —a excepción de Bruno— siguen viendo al hombre y al mundo en función de Dios y dentro del ámbito del pensamiento religioso. Pero hay en ellos un imperceptible corrimiento de perspectivas que sitúa, lenta pero

consecuentemente, al hombre y al cosmos en la *órbita principal* de la problemática filosófica. Y sobre todo apunta la conciencia de la realidad y, por así decirlo, sustantividad de la creación y del valor, la dignidad y la libertad de la persona humana.

Sibiuda: el eslabón perdido

Ramón Sibiuda, el primer autor con quien hemos de habérnoslas, es todavía para muchos un desconocido. Sin embargo, su *Liber creaturarum* constituye en muchos aspectos el *eslabón perdido* que enlaza la escolástica tardía con las concepciones filosóficas del Humanismo naciente. El planteamiento antropológico del médico y teólogo catalán aparece ya en el título completo de su obra: *Libro de las criaturas o del hombre.* El título responde exactamente al contenido. Sibiuda, en efecto, concibe el mundo como un gran libro, escrito por Dios, en cuyas letras, las criaturas, podemos leer el designio de su autor. Se trata obviamente de un motivo típico del pensamiento medieval. Pero Sibiuda le confiere un acento nuevo al subrayar con énfasis el papel privilegiado del hombre. El hombre forma parte también del libro de las criaturas, pero a fuer de «letra principal», aquella desde la cual las otras se hacen inteligibles y es posible entender y descifrar la obra entera.

De ahí la correlación que existe en Sibiuda entre hombre y mundo. Sibiuda afirma con vigor el *primado* del hombre sobre todo. El hombre es para Sibiuda «la realidad suprema entre todo lo que en el mundo existe» *(Theol. nat.*, p. 48), pero esta superioridad no le desconecta de los demás seres, sino, al contrario, le relaciona con ellos con un doble lazo, a la vez *ontológico* y *teleológico.* El hombre es el recapitulador del universo, de un universo que a su vez concentra sus miradas y aspiraciones en el hombre. Sibiuda pretende llevar el hombre al conocimiento de sí mismo y, de ahí, al conocimiento de Dios. Para ello necesita de dos «escalas»: una que le permita subir de las criaturas inferiores al hombre, otra que le conduzca del hombre a Dios. La primera ascensión se basa en la consideración tradicional de los cuatro grados de ser: ser, vivir, sentir y entender. Estos grados ontológicos convienen a las criaturas distinta y sucesivamente; al hombre, en cambio, indistinta y conjuntamente. Él recapitula en sí mismo los cuatro grados sin que nada pueda sobreañadírsele. Esta primacía ontológica del hombre se transforma a su vez en primacía teleológica. El *sentido* de las criaturas no está en ellas mismas, sino en el hombre. «Mira, hombre, todo este mundo universo y considera si hay algo en él que no te sirva» (p. 123).

Al mismo tiempo, esta comunidad ontológica del hombre con sus hermanas, las criaturas, le abre el acceso al Padre común. Una vez examinados los cuatro grados de ser que hallamos en el universo: ser, vivir, sentir y entender, y hecha la constatación de que los cuatro se recapitulan en el hombre sin que él se los haya dado a sí mismo, hay que concluir: «Aquello que tú, hombre, recibiste, te lo dió aquel mismo de quien los demás seres recibieron lo que son. Tú eres por tanto de aquel a quien pertenece también todo lo demás... *Alguien mayor que tú* te dio lo que eres» (p. 9). El

antropocentrismo metódico de Sibiuda se desdobla, pues, en un *teocentrismo* ontológico. El *nosce teipsum,* eje de su pensamiento, culmina en el conocimiento de Dios.

¿Cuál es para Sibiuda la raíz última de esta serie de privilegios humanos? Esta raíz se encuentra en aquello mismo que constituye su peculiaridad como hombre: la *naturaleza intelectual* con su doble consecuencia, la *autoconciencia* y la *libertad.* Las otras cosas poseen su propia naturaleza; el hombre no sólo la posee, sino que *conoce que la posee* y es capaz de disponer de ella. El valor más propio del hombre, más todavía que en la autoconciencia, reside para él en el libre albedrío. El hombre es, fundamentalmente, libertad, capacidad de *autodisposición.* Nada hay en el mundo que supere a la libertad en nobleza y grandeza. Por ella el hombre vale más que todo el mundo. Ella hace del hombre el rey y emperador de todo lo creado. Ya que todo lo que existe, existe para el libre albedrío, para que el hombre disponga libremente de ello y, de este modo, disponga también de sí mismo. Por el libre albedrío el hombre se convierte en «imagen viva de Dios». El círculo de la creación se ha cerrado en una criatura que es su fin y complemento, la plena y completa imagen y semejanza de su Creador. Por ello el hombre no puede dar su libertad a nadie fuera de Dios. Ni puede dar a Dios otra cosa que su libertad. Si nada creado es superior al libre albedrío y si el libre albedrío es superior a todo lo creado, sólo el Creador puede sentarse en él. «He aquí al libre albedrío convertido en sede de Dios: allí sólo Dios puede reinar» (p. 135).

Por su mismo desarrollo el pensamiento de Sibiuda culmina en una grandioso tratado del amor. Sibiuda concibe al amor como la propiedad más legítima y exclusiva del hombre, lo que es más suyo, ya que se crea en él. El amor, en efecto, es el primer don de la voluntad. Por ello el amor presupone la libertad. Un amor forzado no sería amor. Pero, por otra parte, el amor es el que da a la libertad su valor definitivo. La voluntad, en efecto, no puede cambiar de naturaleza, pero puede recibir «el modo y la forma de la cosa amada, porque tal es el amor, cual es la cosa amada, y tal es la voluntad, cual es el amor» (p. 173). De ahí que la voluntad reciba el nombre de la cosa amada, en la que se transforma por el amor. Y así, «si la voluntad ama la tierra, se llama terrena... Si ama las cosas muertas y mudas, se llama muerta y muda. Si ama las cosas bestiales, se llama bestial. Si ama a los hombres, se llama humana. Y si ama a Dios, se llama divina. Y así el hombre por el amor puede libre y espontáneamente transformarse en otra cosa más noble o más baja» *(Ibíd.).*

Como harán más tarde, cada uno a su modo, el Cusano, Ficino y Pico, Sibiuda determina aquí al hombre en función de su confrontación con la totalidad de lo real, desde las criaturas al Creador. Con ello el hombre se muestra una vez más el centro de todo lo creado, ya que, aunque todo lo creado merece ser amado, corresponde al hombre equilibrar con un amor ordenado los diversos niveles de realidad que se dan en el universo. Como es obvio, Sibiuda no duda de que el primer amor es siempre para Dios. Sirviendo por amor a Dios, el hombre se reúne con él. «Y así la obligación del amor da cumplimiento, consuma y resume todo el mundo. Todas las cosas proceden del primer amor y en el amor son consumadas» (p. 161.).

No es fácil hallar en el pensamiento anterior a nuestro autor una vuelta tan refleja hacia el propio sujeto, convertido en eje de la verdad interior y exterior al hombre.

Hay que tener en cuenta, con todo, que en el fondo del pensamiento de Sibiuda late la presuposición de que el hombre ha sido hecho a la medida de Dios, como imagen viva de él en el universo, y es por ello que puede ser también a su modo la medida de todas las cosas.

Nicolás de Cusa: la doble in-finitud del mundo y del hombre

Pensador unitario y arrebatadamente teológico, Nicolás de Cusa concibe el mundo y el hombre en estrecha solidaridad con su concepción de Dios. Como la unidad precontiene la serie de los números y el punto la de las figuras geométricas, así Dios precontiene el mundo. Y, al contrario, como el número es despliegue de la unidad y la línea desarrollo del punto, así el mundo es despliegue de Dios. Ni que decir tiene que esta dialéctica de *complicatio* y *explicatio* no tiene nada que ver con la teoría plotiniana de la emanación, ni importa ninguna suerte de identidad. La *inmanencia* de Dios en el mundo no es obstáculo a su infinita *trascendencia*, ya que se trata en ella de la doble *presencia* de la imagen en el ejemplar y de la causa en el efecto. Sin embargo, en virtud de la fórmula *complicatio-explicatio*, el Cusano no puede comprender en definitiva al mundo, sino como *automanifestación* de Dios. Imagen de su Creador, el mundo es, como en Sibiuda, un gran libro, en el que Dios ha escrito su propio nombre. Y el cardenal germano irá tan lejos por este camino del ejemplarismo que no dudará en llamar al mundo «Dios sensible» y a toda criatura «Dios creado». Si se puede hablar en su pensamiento de un descubrimiento del mundo, éste se realiza indudablemente desde una perspectiva esencialmente teológica y religiosa.

Buena prueba de ello es su original concepción del *universo*. Nicolás de Cusa compendia bajo este concepto todo lo que no es Dios. El universo es, pues, el todo, con explícita exclusión de su fundamento divino. Por ello, incapaz de concebirlo como finito, ya que por definición comprende todo lo que existe y, no pudiendo, por otra parte, atribuirle la infinitud absoluta de Dios, el Cusano lo concibe como *infinito privativo* o *indefinido*, en el sentido de que no existe nada fuera de él que pueda limitarlo. El universo se constituye así en *intermediario* entre Dios y los entes singulares. Como el todo precede a las partes, así el universo precede a sus componentes particulares. De ahí que el Cusano aplique al universo una dialéctica semejante a la que regía entre Dios y la creación. El concepto utilizado ahora es el de *contractio*. Si Dios es el máximo absoluto, el universo es el máximo contracto. Y si Dios está en el universo en tanto que desplegado *(explicative)*, el universo está en sus partes y éstas en él en el modo de la contracción *(contracte)*. Éste es el sentido de las célebres expresiones: *Omnia in omnibus* y *Quodlibet in quolibet*. Todo está en todos y cualquiera en cualquier parte. Sólo así el universo *(uni-versum)* es lo que su nombre dice: la unidad de muchos.

De este modo, no a partir de experiencias físicas, sino de sus propias concepciones metafísicas, Nicolás de Cusa *rompe* por vez primera la *imagen antigua y medieval* del cosmos. No se trata sólo de la sustitución del viejo mundo limitado de Aristóteles por un universo ilimitado o relativamente infinito. Su hazaña abraza todos los aspectos de la cosmología tradicional. En el cosmos aristotélico existía un arriba y un abajo, que distinguía en orden de perfección la materia de los cuerpos celestes de la de los terrestres. En el cosmos cusaniano no existe ya ninguna diferencia esencial entre el mundo celeste y el terrestre. La distancia infinita entre Dios y el universo anula las diferencias finitas entre las diversas partes del mundo. Cada una de ellas, lo mismo que cada ente singular, está en relación directa con Dios, y por ende, tan infinitamente próximo como alejado de él.

Las consecuencias de esta especie de *principio metafísico de relatividad* son verdaderamente revolucionarias. La Tierra no tiene por qué ser más vil, ni de distinta composición que el Sol y los demás astros. Su diferencia aparente respecto de los cuerpos celestes es sólo cuestión de punto de vista. Así, como a nosotros, situados en la Tierra, el Sol nos parece luminoso, así a un observador, situado fuera de la tierra, nuestro planeta le parecería una brillante estrella. Todo en nuestro universo permanece en la esfera del más y del menos frente al único máximo. Por lo tanto, ni los astros describen órbitas de rigurosa precisión; ni la tierra es una esfera exacta, sino que tiende a la esfericidad; ni su movimiento circular sobre sí misma es tan perfecto que no pueda serlo más; ni hay que concebir la tierra ni cualquier astro como centro del mundo, ya que por carecer éste de límite, carece también de centro. «Considerando los varios movimientos de las órbitas celestes, es imposible atribuir a la máquina del mundo centro alguno fijo o inmóvil... Si el mundo tuviera un centro, tendría también una circunferencia y contendría en sí mismo principio y fin y este mundo estaría limitado por otro mundo... La Tierra no es el centro ni de la séptima esfera, ni de esfera alguna... Dondequiera que se sitúe el observador, él se creerá centro de todo» *(Doct. ig.*, II, 11). El verdadero centro del mundo, como asimismo su periferia infinita, és sólo Dios. El único privilegio que le queda a la Tierra somos nosotros, e incluso éste en forma bastante precaria. «No parece que en el orden de la naturaleza, tal como nosotros la conocemos, pueda haber nada más noble que la naturaleza intelectual peculiar a los habitantes de esta Tierra y región terrestre. Por más que los habitantes de otros astros puedan ser de otro género» *(Ibid.*, II, 12).

De este modo, en fuerza de la misma dialéctica de su pensamiento, Nicolás de Cusa dice adiós al cosmos limitado y geocéntrico de la Antigüedad y la Edad Media, y prepara el camino, sin saberlo, a las nuevas concepciones astronómicas de Copérnico, Kepler y Galileo. Como advirtió ya hace tiempo E. Hoffman, a la revolución en la astronomía precedió en este caso la revolución en el pensamiento.

El Cusano define al hombre desde su *relación de polaridad* con Dios y con el mundo. Frente a Dios, el hombre es un «segundo dios» o un «dios humano»; frente al mundo, un «mundo humano» o «pequeño mundo». Comencemos por este segundo aspecto, ya que su profundización nos retrotraerá al primero. El hombre es un

mundo pequeño. Naturalmente, se trata aquí ante todo de la recepción cusaniana del clásico motivo del microcosmos. Pero el Cusano no recibe nunca nada sin transformarlo. Así en nuestro caso el motivo clásico del microcosmos enlaza con el *puesto intermediario* del hombre en el mundo y con la *creatividad* del espíritu.

En efecto, el hombre es un mundo en pequeño no sólo porque reúne en su naturaleza la naturaleza sensible y la intelectual, ni sólo porque en él se «pliegan» los diversos grados del ser que en el mundo se «despliegan», sino sobre todo porque, colocado en el punto medio, en lo más alto de la naturaleza sensible y lo más bajo de la inteligible, en el mismo horizonte del tiempo y de la eternidad, enlaza en sí mismo lo superior con lo inferior y se convierte así en auténtico vínculo y grapa del mundo. Y al tiempo que en el orden del ser el hombre abraza las distintas regiones del universo, en el del conocer reproduce en sí mismo ese universo gracias al poder creador de su espíritu.

Ahora bien, en esta creatividad del espíritu reside precisamente la *relación de semejanza* entre Dios y el hombre, por la que éste es, en frase del Cusano, *secundus deus*. Si Dios crea los entes reales, el hombre crea los entes racionales, a saber, los conceptos de su mente, ya se refieran éstos a entidades matemáticas o a objetos naturales, y las formas artificiales, o sea, los productos de la industria o del arte: éstos son semejanzas de la razón humana, como aquéllos de la divina. El espíritu humano se asemeja, pues, a Dios en el *poder de crear*, aunque se diferencia en el *modo* de hacerlo. Dios crea lo que él concibe; el hombre, en cambio, concibe sobre la base de lo que Dios ya ha creado. Entre la mente humana y la divina media la misma diferencia que entre el *hacer* y el *ver*. El hombre no produce, como lo hace Dios, la realidad misma de las cosas, pero la asimila activamente y la reproduce en su espíritu.

Esta dialéctica de semejanza entre el espíritu humano y el divino no rige, sin embargo, en el mismo grado para todas las creaciones del hombre. Nicolás de Cusa hace una excepción en favor de los conceptos matemáticos y de las formas artificiales. La excepción es muy importante, ya que en ella se expresa un rasgo peculiar de la autoconciencia del hombre del Renacimiento. Para el Cusano las matemáticas constituyen la forma más perfecta del conocimiento humano. Los conceptos matemáticos, los números de la aritmética y las figuras de la geometría proceden de nuestra mente como de su principio, al modo como los entes reales proceden de la mente divina. Por ello ninguna otra ciencia tiene la certeza de la matemática. Algo similar hay que decir de las formas artificiales, de los productos del ingenio humano, como son los utensilios, herramientas y obras de arte. Para producirlos el hombre utiliza materiales provenientes de la naturaleza, pero la forma que da a estos materiales no proviene de la naturaleza, sino de su arte. «Yo no imito, dice el artesano, la forma de algún objeto natural. Estas formas de cucharas, platos y pucheros son sólo productos del arte humano. Mi arte consiste, pues, más bien en la producción que no en la imitación de formas creadas, y en este sentido se asemeja más al arte infinito» *(De mente, 2)*.

¿Dónde está la raíz de este poder creador del hombre? Para el Cusano sólo una respuesta es posible y ésta se encuentra en su teoría de la participación. Si todo lo

finito se encuentra frente al Infinito en una relación de participación, el espíritu humano *participa* también, pero precisamente *como espíritu*. En otras palabras, el espíritu humano es la «imagen viva» del Espíritu infinito. Si concebimos a Dios como el artista infinito que proyecta expresarse en una obra de arte, sólo caben dos posibilidades de creación perfecta: o crear una imagen tan semejante al original como caber pueda en cosa creada, pero que precisamente, por haber alcanzado el límite de su perfección, ya no puede ir más allá de él; o crear una imagen menos adecuada, pero con el poder de modificarse y de acercarse cada vez más a su modelo. Tal es el caso del espíritu humano. Inferior a Dios, posee sin embargo la capacidad innata de desarrollarse y de asemejarse activamente a él.

A la autoconciencia del hombre corresponde, pues, el orgullo y la humildad del que se sabe *imagen viva* de Dios, pero también *sólo* imagen. Como imagen *viva* de su Hacedor, la capacidad del hombre es infinita: nada finito puede agotarla. Y así el espíritu humano es capaz no sólo de conocer este mundo sensible, sino diez, mil e infinitos mundos. Como subraya con razón E. Cassirer, frente a Dios, el infinito absoluto. hay en Nicolás de Cusa dos formas de infinito relativo. «Una de ellas se da en el mundo. La otra en el espíritu humano. En aquélla la infinitud se representa en la imagen de un universo que carece de límites espaciales; en ésta, en cambio, la infinitud se expresa en el hecho de que el espíritu, en su marcha progresiva, no puede reconocer ningún *nec plus ultra*, ningún límite de su tender» (pp. 95 ss.).

Pero Cassirer se engaña al ver en esta capacidad in-finita del espíritu la expresión filosófica del *espíritu faústico* del Renacimiento. Por consciente que sea de su poder creador, el hombre, en el Cusano, no olvida su condición de criatura. Su saber es imagen del saber de Dios y por ello no es nunca absolutamente infinito como el de aquél. También esto lo sabe el hombre. Sabe que él es imagen viva de Dios, pero *sólo imagen*. Y al saber esto, sabe también de sus límites. Y así se sabe, paradójicamente, *interminus terminus, mensura mensurata*. El hombre es capaz de medirlo todo, sin poder ser medido por nada en este mundo, porque, en definitiva, sólo Dios es su medida.

Y así, sin ningún asomo de resignación escéptica o de orgullo prometeico, el Cusano hace suyo el viejo dicho de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas.» *Mens*, repite incansablemente el cardenal germano, viene de *mensurare*. Tal es su razón de ser en el seno de lo finito y su forma peculiar de participar del Infinito. De ahí el ardor insaciable con que el espíritu se lanza hacia las cosas para imponerles su propia medida. *Mensura mensurans*, el espíritu humano se reconoce, sin embargo, a sí mismo como *mensura mensurata*. Llevando a cabo el esfuerzo in-finito del conocer, la mente humana cobra conciencia de su condición de imagen viva de la Mente absoluta. Expresado hegelianamente, el espíritu conoce en sí mismo el *límite, como límite* y por ello se sabe *interminus terminus*, límite ilimitado. He aquí, en definitiva, el secreto último del anhelo intelectual humano. El límite que se conoce como límite no puede menos de tender más allá del límite. La imagen que se conoce como imagen no puede menos de buscar la verdad de la que es imagen. «Pues no se aquie-

ta la imagen, sino en aquello de lo que es imagen... la imagen viva se mueve por su misma vida hacia el ejemplar, en el que sólo descansa» *(De sap.,* I).

La dignidad del hombre descansa para Nicolás de Cusa en el «valor de la naturaleza racional», en la que reside el valor supremo después de Dios. Ahora bien, nuestra naturaleza racional finita incluye no sólo la capacidad cognoscitiva, sino también la libertad de la decisión. Por el conocimiento el hombre podía abarcarlo todo. Por la libertad puede llegar a serlo todo. «El hombre es dios, pero no de manera absoluta, porque es hombre. Es un dios humano. El hombre es también un mundo, aunque no es de manera contraída todo, porque es hombre. El hombre es un microcosmos o un mundo humano. El ámbito de la naturaleza humana abraza en su posibilidad humana Dios y el universo. Lo mismo puede ser, a su manera humana, un dios humano que un ángel humano, una bestia humana, un león o un oso humano, o cualquier otra cosa. Dentro del ámbito de las posibilidades humanas se encuentran a su modo todas las cosas» *(De coniect.,* II, 14).

La libertad en el Cusano conlleva, pues, no sólo la capacidad de *elección,* sino sobre todo el poder de *autorrealización.* En analogía con el conocimiento es también a su modo libertad creadora, por la que el hombre puede formarse o deformarse, ganarse o perderse como hombre. Ahora bien, la grandeza de la libertad reside en el hecho de que, al elegirse a sí mismo, el hombre elige también a Dios. El mismo pensador que en el plano ontológico ha establecido el principio de la individualidad —«nada hay en el universo que no goce de una cierta singularidad, imposible de hallar en otra cosa»— y que lo ha extendido consecuentemente al plano antropológico: «Ningún hombre es en cualquier aspecto igual a otro» *(De doct. ign.,* II, 1), confiere ahora a aquel principio un sentido ético y religioso, al imponer al hombre como imperativo supremo su propia elección y realización. El mismo Dios respalda ese carácter individual de sus criaturas. Él ha regalado al hombre la libertad como participación de su libertad infinita. Y la aprecia hasta tal punto, que espera que el hombre se posea libremente, para darse también él libremente al hombre. Y así habla Dios en silencio al hombre que se esfuerza por alcanzarle: *Sis tu tuus et ego ero tuus.* «Sé tú tuyo y yo seré también tuyo» *(Ven. sap.,* 7).

Ficino: el hombre como centro del mundo

Entre Nicolás de Cusa y Marsilio Ficino media sólo la distancia de una generación. Sin embargo, cuando se confrontan entre sí sus respectivas imágenes del mundo y del hombre se advierte, junto a evidentes coincidencias, una clara diferencia en el enfoque de los problemas y, sobre todo, en la actitud espiritual. El pensamiento del Cusano estaba tan arraigado en la fe de la Iglesia, que no sintió el problema de una posible separación. Ficino, en cambio, vivió en su entorno cultural la

problemática de esta separación. Por ello el propósito declarado de su pensamiento será, como recordamos en su momento, el de promover la unión entre religión y filosofía. Por otro lado, el Cusano fue un pensador entre dos tiempos. La grandeza y originalidad de su pensamiento radica justamente en la síntesis de tradición medieval y nuevo espíritu renacentista. Ficino, en cambio, es sin fisuras un hombre del primer Renacimiento. Por ello su pensamiento gira entero, como las figuras del tiovivo, en torno al hombre como centro. La *centralidad* del hombre: he aquí el gran tema axial en torno al cual se estructura su visión del mundo.

Ficino comprende todo cuanto existe como una sucesión decreciente de grados del ser: Dios, ángel, alma, cualidad y cuerpo. Los dos primeros grados y los dos postreros se contradistinguen entre sí como mundo inteligible y mundo sensible. El alma, en cambio, constituye el «tercer reino», la región esencialmente intermedia y fronteriza, cuyo lugar sin lugar es la misma linde entre los otros dos reinos, el superior inteligible y el inferior sensible. De ahí que ocupe siempre el tercer lugar en la jerarquía de la realidad, tanto si la recorremos de arriba abajo, como de abajo arriba:

Por ello el alma —aunque Ficino admite con los neoplatónicos el alma del mundo y las almas de las esferas celestes, su interés se dirige sobre todo al alma humana— está a la vez en el tiempo y sobre el tiempo; es inmóvil como las cosas superiores y móvil como las inferiores; conoce a las unas sin desconocer a las otras; colinda y concuerda con ambas y es en definitiva el nexo de unión de todas.

Escribe el humanista florentino: «Tal naturaleza parece sumamente necesaria en el orden del mundo, para que después de Dios y del ángel, que no son divisibles ni según el tiempo ni la dimensión, y por encima del cuerpo y de la cualidad, que se disipan en el tiempo y el espacio, haga de término medio adecuado: de término que se halle en cierto modo dividido por el decurso del tiempo, y sin embargo no dividido por el espacio... Éste es el máximo milagro de la naturaleza. Las otras cosas que están por debajo de Dios son, cada una en sí misma, una entidad singular: ésta es simultáneamente todas las cosas. Tiene en sí misma la imagen de las cosas divinas, de las cuales depende, y las razones y los ejemplares de las cosas inferiores, que en cierto modo ella misma produce. Haciéndose intermediaria de todas las cosas, posee las facultades de todas, y por ello las traspasa todas. Empero, siendo como es la verdadera conexión de todas, cuando migra a una no abandona las otras, sino que migra de una a otra sin abandonar ninguna, de modo que con justicia se la puede denominar el *centro de la naturaleza,* la *cadena* del mundo, el *rostro* de todo, el *nudo* y la *cópula* del universo» *(Theol. plat.,* I, 2).

El elogio del hombre en el Cusano se fundaba sobre todo en la creatividad del espíritu. Ficino, atento al milagro de la belleza, apela sobre todo a la creatividad del hombre en el plano del *arte* y de la *técnica*. El hombre no se contenta como los animales con satisfacer las necesidades inmediatas del cuerpo. Da un salto hacia adelante y muestra su fuerza creadora en la producción de innumerables objetos, instrumentos y obras de arte.

Esta capacidad creadora del hombre en el campo de la técnica y del arte le sitúa, de nuevo *entre* el mundo y Dios. Ficino compara ante todo al hombre con la naturaleza. Las artes humanas producen por sí mismas lo que la misma naturaleza produce. Pintores y escultores imitan la realidad y demuestran con sus obras de arte que no somos esclavos de la naturaleza, sino sus rivales. Ficino exalta el poder del hombre sobre la baja naturaleza, cuyas obras él «mejora y completa». Pero sería desorientador ver en todo ello la expresión del espíritu faústico o prometeico del Renacimiento. Como nota De Gandillac, la estética de Ficino permanece fiel al tema platónico de la imitación (pp. 50 ss.). El filósofo florentino elogia a Zeuxis por haber pintado unas uvas tan parecidas a las reales que incluso los pájaros iban a picotearlas. Y cuando evoca ciertos artificios de la técnica, como las estatuas parlantes de los egipcios, el planetario de Arquímedes o los autómatas de los relojes, precisa inmediatamente que el espíritu humano, que manifiesta de este modo su capacidad creadora, somete la materia a las formas preexistentes en la mente divina.

El poder del hombre sobre la naturaleza no es, pues, absoluto, sino derivado. En él reside, sin embargo, la razón profunda de la semejanza o, si se prefiere, del parentesco que une al hombre con Dios. Se conoce «la grandeza inconmensurable de nuestra alma en el hecho de que no se satisface ni siquiera con el señorío sobre este mundo. Y así, aun suponiendo que hubiera sometido a su poder todo este mundo, lo tendría por poco, tan pronto como advirtiera que le queda todavía otro por someter. Y así el hombre no quiere que nadie le supere ni le iguale, ni soporta que nada escape a su dominio. Esta condición es propia de Dios. Por ello, el hombre desea para sí mismo el estado de un dios» *(Theol. plat.*, XIII, 4).

De hecho, el hombre es para Ficino el lugarteniente de Dios en la tierra. Su gobierno sobre el mundo imita, a su manera, la divina providencia. «El hombre, porque provee de todas las cosas, animadas e inanimadas, es una especie de dios. Él es sin ninguna duda el dios de las bestias, puesto que se sirve de ellas, las domina y en muchos casos las domestica. Es también claro que él es el dios de los elementos, puesto que los habita y cultiva a todos. Finalmente, él es el dios de todas las cosas, dado que a todas maneja, cambia y da forma» *(Ibid.*, XIII, 3). «Él es sin ninguna duda un dios en la tierra» *(Ibid.*, XVI, 6).

A todo ello hay que añadir todavía el poder que el hombre tiene sobre sí mismo. Si es propio de Dios serlo todo, el hombre puede *hacerse todo*. Y así Ficino, lo mismo que el Cusano y Pico, subraya la capacidad que tiene el hombre de moldear libremente su vida dentro de una escala de posibilidades que abarca la totalidad de lo real.

«El hombre lleva vida de planta, en la medida en que cultiva el cuerpo; vida de bruto, en cuanto adula a los sentidos; vida de hombre, en cuanto se rige por la razón; vida de héroe, en cuanto investiga las cosas naturales; vida de ángel, en cuanto escruta los misterios divinos; vida de Dios, en cuanto todo lo obra por la gracia de Dios. Todos los hombres experimentan de algún modo en su espíritu estas cosas, aunque de manera distinta. Y así el género humano se esfuerza por *serlo* todo, en la medida en que *hace* la vida de todo» *(Ibid.*, XIV, 3).

Pese a esa semejanza con Dios o, más exactamente, por razón de ella, el hombre lleva una vida más difícil que los otros seres. Su rasgo más peculiar es lo que Ficino denomina agustinianamente la *inquietudo animi*. Ese afán insaciable de su espíritu, unido a la fragilidad de su cuerpo, hacen del hombre un ser esencialmente roto e inacabado. Su inteligencia busca con ahínco las razones y causas de las cosas. En esta búsqueda encuentra a veces lo que no buscaba y no encuentra lo que buscaba. Y así busca sin parar y nunca se aquieta. No cabe imaginarse nada más absurdo que el hombre, ese extraño ser que por su inteligencia es a la vez la *más perfecta* y la *menos acabada* de todas las criaturas que hay bajo el cielo. Como símbolo de esta paradójica condición humana alude Ficino al mito clásico de Prometeo. Éste arrebató a los dioses el fuego sagrado, pero fue por ello atormentado por la tenaz mordedura de la más voraz de las heridas, el afán de saber. Y este tormento ha de durar hasta tanto que el hombre no haya sido devuelto al mismo lugar del que recibió el fuego.

De la *inquietudo animi* nace, sin embargo, para el hombre como un nuevo orgullo. Esa inquietud, en efecto, es como la marca de su alto origen, la señal de su parentesco con la divinidad, la prueba de que no ha sido hecho para lo finito, sino para el Infinito. Por eso el tema de la inmortalidad del alma es tan central en Ficino, que su obra maestra, la *Theologia platonica*, lleva precisamente el subtítulo *De immortalitate animarum*. La exigencia de inmortalidad es una consecuencia de la concepción ficiniana del hombre. Si sólo Dios puede saciar la sed infinita que le aqueja, si sólo hacia él tiende su espíritu con todo el peso de su deseo, entonces hay que admitir que este deseo encontrará su cumplimiento en la vida eterna del alma inmortal. De otro modo el hombre sería un ser esencialmente *frustrado*, lo que es incompatible con la sabiduría y bondad de Dios y con el mismo puesto que él le ha asignado en el corazón del universo.

El vehículo de este retorno del hombre a su hogar divino es el amor. El amor, cuando es auténtico, eleva el hombre hasta Dios o, como dice Ficino, lo devuelve a su verdadera idea. «Quiero que sepáis que el verdadero hombre y la idea del hombre son una sola cosa. Sin embargo, en la tierra ninguno de nosotros es verdadero hombre, mientras estamos separados de Dios, porque estamos desunidos de nuestra idea, la cual es nuestra forma. A ella nos llevará de nuevo el amor divino con una vida piadosa. Aquí ciertamente nos encontramos divididos y truncados, pero entonces, cuando el amor nos una a nuestra idea, volveremos a estar enteros. De este modo se pondrá de manifiesto que primero hemos amado a Dios en las cosas, para después amar a las cosas en él» *(Com.* al *Banquete* de Platón).

Pico: el hombre como libertad

Entre Marsilio Ficino y Giovanni Pico della Mirandola hay sólo treinta años de diferencia. Sin embargo, la imagen del mundo y del hombre del joven y malogrado conde-filósofo se diferencia, en más de un punto, de la de su maestro y predecesor. Pico entiende el mundo a partir de Dios como la multiplicidad que viene de la unidad y retorna a la unidad. Como sucede en la serie de los números, a medida que las criaturas se alejan de la unidad divina, aumenta su multiplicidad y con ella su imperfección. Pico establece en este sentido un escalonamiento jerárquico de tres regiones o mundos: el mundo inteligible o angélico de los seres espirituales; el mundo celeste de los astros y el mundo sublunar o terrestre, que nosotros habitamos. Los tres mundos se escalonan en un orden de perfección descendente, en el que el segundo ocupa el puesto intermedio:

1. Mundo inteligible
2. Mundo celeste
3. Mundo terrestre

} 4. Hombre

dentro de un acusado contraste de luz y tinieblas, inmortalidad y muerte, espiritualidad y corporeidad, actividad y pasividad. Por lo demás, la cosmología de Pico es fiel a la imagen tolemaica del cosmos. La Tierra continúa siendo el centro del universo. Sobre ella se alinean las diez esferas, desde las inferiores de los planetas hasta la superior del cielo empíreo. En el universo de Pico, estrictamente finito y dividido en un arriba y un abajo, no hay todavía nada de la relatividad del cosmos cusaniano, ni de aquella embriaguez de infinitud que animará más tarde la cosmología de Bruno.

Sin embargo, en la concepción cosmológica de Pico no faltan algunos aspectos que delatan el espíritu del Renacimiento. Los más relevantes son el *panpsiquismo* cósmico: «Nada en el mundo carece de vida. Y dondequiera hay vida, hay también alma» *(Concl. sec. Merc. Trism.,* 5), y la idea de la *unidad* última del universo, que se sobrepone en definitiva a su manifiesta diversidad. Los tres mundos de Pico constituyen en el fondo un solo mundo no sólo por razón de su identidad de origen y fin, sino también por la *concors discordia* que entre ellos reina y por la *mutua continentia* de los unos en los otros. «Todo lo que se encuentra en la totalidad de los mundos, se contiene también en cada uno de ellos, ni hay ninguno entre ellos en el que no exista lo que existe en cada uno» *(Hept.,* alt. proem.).

Por otro lado, Pico comprende al hombre desde su *puesto intermedio* entre el mundo y Dios. Creado por Dios a su imagen y semejanza, el hombre constituye un «cuarto mundo» que abraza y compendia cuanto se encuentra en los otros tres:

1. Mundo inteligible: mente angélica
2. Mundo celeste: razón celestial
3. Mundo terrestre: vida y sentidos

} 4. Hombre

No se trata sólo de una decantación del motivo trillado del «microcosmos» como resumen y reproducción del «macrocosmos». Si Pico se apropia la vieja idea griega es para darle un sentido nuevo, al interpretar al hombre como mediador entre Dios y el universo. Colocado por Dios en el mismo centro del gran mundo, el hombre, como mundo pequeño, participa de sus diferentes regiones y deviene por ello *«vínculo* y *nudo* de la realidad terrena y celeste» *(Hept.,* V, 7). Ahí reside a ojos de Pico la razón última de la dignidad humana: la de llevar en sí mismo la imagen de Dios. Ésta no reside como en Ficino en la creatividad artística o técnica, sino en esa capacidad de enlazar y coadunar en la unidad de su ser las diversas naturalezas del universo. Es por esto que el hombre es la criatura que más se asemeja al Creador. Hombre y Dios, cada uno a su modo, como corresponde a la diferencia que media entre la imagen y el ejemplar, coinciden en ser una *mutua continentia mundorum:* «Dios lo contiene todo en sí mismo como principio; el hombre, en cambio, lo contiene todo como término medio; de donde se sigue que en Dios las cosas son más perfectas en sí mismas, al paso que en el hombre las inferiores se ennoblecen y las superiores degeneran» *(Hept.,* V, 6).

Por eso en su famosa *Oratio de hominis dignitate* presenta Pico al divino Artista, terminada ya la obra de la creación y ornato del mundo, concibiendo en un sueño creador a la nueva criatura que ha de heredar tanta belleza. La última obra de Dios superará en perfección a todas las anteriores. El Padre celeste no dará a su nuevo hijo ningún don propio y peculiar, sino que le colmará con todos los dones que ha repartido entre las otras criaturas. Por ello el hombre es a la vez envidiado y amado por el resto de la creación, ya que todas las criaturas reconocen en él algo suyo. Y también por ello, más que una parte del universo, el hombre es su «príncipe» y su «cabeza». Todas las criaturas le rinden servicio. Hacia él se encamina el mundo entero. Y en él, como en su cima, la creación se para y se recoge.

Hasta aquí Pico ha coincidido en lo esencial con Ficino y el Cusano, al presentar al hombre como «intermediario» entre lo superior y lo inferior y, por lo mismo, como «nudo» del universo. Lo que es verdaderamente original en Pico es el hecho de que este motivo, más bien tradicional, se relaciona estrechamente con el nuevo motivo de la *libertad.* En efecto, precisamente porque el hombre no posee una determinada naturaleza, sino que es como un compendio de todas, le es posible por la libertad determinar y fijar su propia naturaleza. Y así Pico dirige al hombre, en boca del mismo Dios, estas memorables palabras, en las que Burckhardt y Cassirer han visto no sin razón una de las expresiones más logradas del espíritu del Renacimiento: «Adán, no te he dado ni un puesto fijo, ni una figura propia, ni un cargo peculiar, para que de acuerdo con tu propio consejo y determinación puedas obtener y conservar el puesto, la figura y el cargo que tú mismo desees. La naturaleza determinada de los demás seres está sometida a leyes que yo de antemano he establecido. Tú, en cambio, libre de toda barrera, determinarás por ti mismo tu propia naturaleza de acuerdo con tu libertad, a cuyo poder te he entregado. Te he colocado en el centro del mundo, para que desde aquí puedas ver mejor cuanto está a tu alrededor. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, para que,

como libre y soberano artífice de ti mismo, te plasmes y forjes según aquella forma que tú mismo elijas. Puedes degenerar hasta convertirte en animal, como puedes, según tu querer, regenerarte hasta acercarte a lo divino» *(Orat. de hom. dign.*, ed. Garin, I, p. 104).

Tres rasgos fundamentales caracterizan la noción de libertad en Pico. Ante todo, libertad dice *indeterminación*. A los otros seres Dios les confiere una esencia fija y determinada y una esfera limitada de acción. Al hombre, en cambio, al darle la existencia, el Creador no le impone una esencia ya hecha y acabada, sino que deja abierta su realización a una gama infinita de posibilidades. «El Padre colocó en el hombre naciente semillas de toda especie y gérmenes de toda vida. Y cualesquiera que sean las que el hombre cultive, crecerán y darán en él sus frutos. Si vegetales, será planta; si sensibles, será un bruto; si racionales, se trocará en un ser celestial; si intelectuales, será un ángel e hijo de Dios. Y si no contento con la suerte de ninguna criatura, se recoge en el centro de su unidad, hecho un espíritu con Dios en la solitaria oscuridad del Padre que está sobre todo, tendrá también sobre todo la preeminencia» *(Ibíd.*, p. 106). Lo que el hombre recibe de Dios es como el bloque de mármol sobre el que versa el trabajo del escultor. Pico denomina ese comienzo divino una «obra de forma indefinida» y define al hombre, en fuerza de esa su «naturaleza varia, multiforme y cambiante», un «Proteo» y un «camaleón», capaz de apropiarse el rostro de todas las cosas.

A la luz de esta indeterminación esencial se comprenden fácilmente los otros dos rasgos del concepto de libertad en Pico: la *autoelección* y el *carácter creador*. El hombre ha nacido con la condición de «llegar a ser lo que él quiere». Precisamente porque carece de rostro fijo, es capaz de darse a sí mismo libremente su propio rostro. Y esta autoelección tiene un carácter creador, por el que el hombre se convierte en «escultor y plasmador» de sí mismo, en artífice de su propia figura. En cierto sentido, autor y obra coinciden; él mismo es su obra.

Con su elogio de la libertad, Pico della Mirandola ha dado vida a una de las imágenes del hombre más características del Renacimiento. Aunque no falten puntos de contacto entre este pasaje de la *Oratio* y los dos textos, antes citados, del *De coniecturis* y de la *Theologia platonica*, es inútil buscar en Nicolás de Cusa o en Marsilio Ficino un lugar paralelo, en el que la autoconciencia del hombre del primer Renacimiento alcance una expresión tan acusada. En su concepción de la libertad, Pico ha ido sin duda más allá que sus dos inmediatos predecesores, pero no hay motivos suficientes para hacer de él una especie de Sartre *avant la lettre* que se hubiera anticipado al pensador galo en definir la libertad como autodeterminación absoluta. El hombre no es en Pico una existencia en bruto que se da a sí misma la esencia, por la sencilla razón de que es todavía una criatura de Dios. Por la misma razón no es posible aceptar sin las debidas matizaciones la contraposición que hace Jaspers entre la libertad absoluta de Pico y la libertad participada del Cusano. Pico no trastrueca sin más la libertad cusaniana del hombre que se elige a sí mismo en su nueva libertad del hombre que se crea a sí mismo. También en Pico, como reconoce Jaspers, la libertad es irremediablemente *libertad creada*. En definitiva, pues, el concepto de libertad en Pico no se diferencia tan radicalmente, como podría parecer a primera vista, del de Ficino o el Cusano. En todos ellos encontramos la misma idea básica de la *relativa indeterminación* del ser del hombre. El hombre puede serlo todo o llevar humanamente la vida de todo. Su tarea es realizarse libremente en su propia singularidad y de este modo decidirse ante Dios y decidir a la vez su propio lugar en el seno del universo.

El aprecio de la libertad no conlleva en Pico el desprecio del conocimiento. Al contrario, como subraya nuestro filósofo en el contexto de su conocida polémica antiastrológica, la grandeza y la dignidad del hombre residen en el poder de su espíritu. Por ese poder el hombre es mayor que el cielo y todos sus astros. «Las maravillas del espíritu son mayores que las del cielo... Pues nada hay grande en la tierra fuera del hombre; nada hay grande en el hombre fuera de la mente y el espíritu; si hasta él te elevas, trasciendes el cielo; si te inclinas hacia el cuerpo y miras el cielo, te ves una mosca y menos que una mosca» *(Ad astrol.*, III, 26). Por el espíritu el hombre es capaz de labrarse su destino, en vez de recibirlo de los astros favorables o adversos. El espíritu es, pues, a la vez la raíz de la libertad y del conocimiento. «El hombre no es eso que vemos, frágil y terreno, sino que es espíritu, es inteligencia que supera todo el ámbito del cielo, todo el curso del tiempo» *(Hept.*, II, 7). Uno piensa insensiblemente en la «caña pensante» de Pascal. Gracias a ese poder del espíritu, esa criatura indefensa y quebradiza que es el hombre, lejos de ser abarcada por el universo, lo abarca y trasciende. El hombre se convierte así en *universi contemplator*, ese ser puesto por Dios en el corazón del mundo para que lo conozca y reconozca así a su Creador. «Entremos, pues, en nosotros, exhorta Pico, para que conozcamos en nosotros con todos los mundos al Padre y a la patria» *(Hept.*, IV, proem.).

Bouelles: de la conciencia del mundo a la autoconciencia

La línea de pensamiento antropológico que estamos desarrollando encuentra su consumación especulativa en la obra de Charles de Bouelles. También él, como antes Sibiuda y Nicolás de Cusa, es un pensador bifronte. Si, por un lado, reestructura y reelabora con la ayuda de un lenguaje a la vez neoplatónico y escolástico, del que no están ausentes las analogías más pueriles, el legado metafísico-antropológico de Sibiuda, el Cusano y Pico, por el otro, parece anticipar el motivo moderno de la autoconciencia. No es extraño que E. Cassirer hiciera editar por R. Klibansky, como apéndice a *Individuo y cosmos*, su escrito más significativo, *De sapiente*, ni que B. Groethuysen, en la conocida historia de la conciencia antropológi-

ca occidental que publicó con el título de *Antropología filosófica,* atribuya al pensador galo el mérito de haber enlazado en unidad los dos motivos fundamentales del humanismo paduano y florentino: los lazos que atan al hombre con el mundo y el empuje que lo lleva a trascenderlo, al concebirlo precisamente como *sujeto autoconsciente.*

Bouelles entiende, en efecto, la relación hombre-mundo desde el *pensamiento* del hombre. Así, retomando la concepción sibiudiana de los cuatro grados del ser: ser, vivir, sentir y entender, que se recapitulan en el hombre, Bouelles observa que a este último le son comunes todas las cosas que son propias de los otros seres. El hombre transfiere en sí mismo la naturaleza de todas las cosas. Tomando y absorbiendo en sí todo lo que hay en el mundo, él mismo se convierte en todo. Así que él no es este o aquel ser particular, ni le pertenece esta o aquella naturaleza, sino que es simultáneamente todas las cosas.

Hasta aquí Bouelles no ha dicho nada que no hubieran dicho antes Sibiuda, el Cusano y Pico. Lo nuevo en él es la relación ontológica que establece entre el ámbito del ser y el del conocimiento. En el entender del hombre la naturaleza *llega a la conciencia.* Por ello Bouelles define a la inteligencia como la fuerza por la que se cumple el ciclo de la entera naturaleza, y ésta es devuelta a sí misma. Al pensar las cosas naturales, el hombre lleva el mundo de abajo hacia arriba, traduce lo sensible en inteligible, uniendo entre sí estas dos esferas que, de otro modo, estarían separadas. El hombre es el *ojo* que todo lo ve. Es el *espejo* de todo. En cualquier punto en el que coloquemos los seres de este mundo hay que colocar en el extremo opuesto al hombre, para que sea el espejo en el que todo se refleje en su ser verdadero e ideal. El mundo era idea en Dios antes de la creación y vuelve a serlo en la mente del hombre. Todo cuanto existe está ahí para que el hombre lo vea y lo piense y alcance así su verdadero sentido. Sin el hombre el mundo sería como un cuerpo sin alma, un mundo en bruto, obtuso, carente de significado, un mundo no consumado en sí mismo.

Se comprende a partir de ahí que la relación entre el hombre y el mundo no pueda reducirse en Bouelles a la de la parte con el todo. El hombre es «microcosmos» en el «macrocosmos», mundo pequeño en el mundo grande, pero sólo en este mundo pequeño adquiere su verdadero sentido el mundo grande. La parte es más noble y valiosa que el todo. Por ello, pese a las apariencias, el hombre no es contenido ni abarcado por el mundo; al contrario, es él quien le contiene y abarca con el pensamiento.

Ahora bien, lo que el hombre *es* constituye también su *destino.* El hombre está llamado a pasar de la *conciencia del mundo* a la *conciencia de sí,* a cerrar el círculo iniciado por su salida al mundo, volviendo por la reflexión sobre sí mismo. Ahí radica para nuestro autor la plena realización del hombre: en pasar de hombre-sustancia a hombre-conciencia, de hombre natural a hombre recuperado, de hombre sencillo y raso a hombre acabado, perfecto y sabio. Ahora bien, al elevarse de este modo a la conciencia de sí mismo, el hombre se convierte de mónada en díada, de simple *homo* en *homo-homo.* Tal es para Bouelles la condición del sabio, del hombre que se sabe hombre y deviene por ello verdaderamente «fin de todas las cosas y como una especie de dios terrenal» *(De sap.,* ed. Klibansky, p. 341). Toca todavía al sabio mediar entre ambos extremos, el hombre natural y el hombre consciente, dando así lugar a la tríada *homo-homo-homo,* en la que consiste la última perfección del hombre. De ahí la exhortación que el autor dirige al hombre y que constituye, en cierto sentido, el meollo de su obra: «Oh, hombre, que en cuanto hombre natural no eres todavía hombre, desconocedor de ti mismo, separado de ti mismo: esfuérzate según tus posibilidades en conocerte a ti mismo. No te petrifiques; no degeneres en planta, ni te embrutezcas. Tú eres hombre; afíncate en el hombre» *(De sap.,* p. 407).

¿De qué se trata, en el fondo, en el pensamiento de Bouelles? ¿De una anticipación audaz de la moderna subjetividad o de una potenciación inteligente de elementos ya presentes en la tradición neoplatónica y escolástica? Planteada en estos términos, la cuestión no se deja zanjar fácilmente. Por ello es preferible dejarla abierta y pensar que ambas alternativas tienen su parte de razón. Lo que en cualquier caso está fuera de lugar es la imagen, bastante difundida, de un Bouelles que agudizaría en el hombre «el sentido de la tierra» a costa de embotar el del cielo. Cierto que el buen canónigo evoca el mito de Prometeo, del héroe que roba a los dioses el fuego de la sabiduría para dárselo a los hombres, pero con ello no quiere expresar otra cosa que la capacidad de llegar a sí mismo y de poseerse a sí mismo, que constituye al sabio. Ahora bien, si este retorno a sí pasa necesariamente por el mundo, no es para quedarse y fijarse en él, sino, como lo muestra expresamente la conclusión del *De sapiente,* para elevarse finalmente a las cosas celestes, unirse a Dios y reconocer al Padre de las luces, de quien procede en definitiva la luz de la verdadera sabiduría. Y este final piadoso no es un ardid del autor para poner sordina a sus audacias humanistas, sino que responde al espíritu de un pensamiento, que no se guarda en absoluto de pretender ser edificante.

Vives: grandeza y miseria del hombre

Cuando Joan Lluís Vives ve la luz en Valencia, el año del descubrimiento de América, Ficino y Pico no habían dejado aún este mundo. Sin embargo, basta adentrarse un poco en la obra del humanista español para advertir las notables diferencias que la distinguen de la de sus dos predecesores italianos. El rompimiento se da menos a nivel de los contenidos que del tono y de la actitud con que se abordan, pero el contraste es innegable. En efecto, Vives pertenece, como sus amigos Erasmo y Moro, a la segunda generación del Humanismo. Es una generación marcada por el estallido de la Reforma. La fractura de la unidad religiosa de la cristiandad y los conflictos sociales y políticos que de ella derivaron imprime en el Humanismo un talante nuevo. ¿Cómo lanzarse alegremente a trenzar nuevos elogios del hombre, mientras en los campos ensangrentados de Europa los hombres se destrozaban entre sí como lobos rapaces? El Humanismo

adopta un tono más realista y ético y acaso por ello más humano. Es también una generación universalista, más europea que italiana. A los ojos de Vives el Humanismo italiano es cosa del pasado. Nuestro humanista no parece compartir aquella nostalgia de Italia que nos sobrecoge, en ocasiones, en sus compañeros nórdicos. Conoce y cita, no siempre elogiosamente, a sus antecesores italianos, pero desconoce absolutamente las grandes figuras contemporáneas, como Maquiavelo y Pomponazzi. Más aún, Vives tiene la impresión de que los nuevos humanistas europeos han superado en sus realizaciones el modelo italiano.

Esto no quiere decir que el humanista valenciano no haya pagado también su tributo a ese modelo italiano que pretende dejar atrás. En la *Fábula de homine*, una obra relativamente primeriza —tenía, al componerla, 23 años—, Vives se inspira claramente en el pensamiento platonizante y espiritualista de Ficino y en la *Oratio* de Pico. En forma de una alegoría de carácter mitológico, Vives reelabora uno de los temas clásicos del Humanismo: la *dignidad casi divina* del hombre. La fábula empieza con la descripción de la suntuosa fiesta que Júpiter ofrece a sus compañeros del Olimpo en el aniversario de Juno. Después del banquete el padre de los dioses hace surgir, en un gesto imperioso, todas las piezas de un teatro: es este mundo, tan grande, tan bello, tan complejo. En su parte superior está el cielo o anfiteatro, con los palcos de los dioses que contemplan el espectáculo. En la inferior, la tierra, o sea, el escenario para la representación. A una señal de Júpiter salen a escena los distintos actores. Cada uno representa un determinado papel: el que corresponde a cada una de las cosas de este mundo. Entre ellas hay uno que llama especialmente la atención de los espectadores: es el hombre. Revestido de la máscara de su cuerpo, pero de naturaleza espiritual, es capaz de hacer todos los papeles, es decir, de representar todas las cosas. Y así, tan pronto se mostraba «bajo la forma de una planta, llevando una vida sin ningún sentido», como «se transfiguraba en mil apariencias de animales»: «Diríase que era un león airado, un lobo rapaz, un jabalí bravío, un zorro astuto, un puerco fangoso y voluptuoso, una liebre asustadiza, un perro envidioso, un asno necio.» Después, quitados los disfraces, parecía «prudente, justo, sociable, afable, cortés, en una palabra, un hombre. Tenía amistad y trato con el prójimo, mandaba y obedecía, se ocupaba con los otros de todo lo que se refiere a las costumbres y buena marcha de la sociedad y se mostraba, en todo, ciudadano educado y compañero leal» (ed. G. Mayans, IV, p. 4-5).

Finalmente, cuando todo el mundo se imaginaba que el espectáculo había terminado, he aquí que el hombre se presenta ante los dioses, en su misma apariencia divina, dando pruebas de un ingenio sobrehumano y de una inteligencia soberana. Una ovación frenética pone fin a la representación. Todos los dioses asienten: «nada hay más admirable que el hombre». Más aún, mirándolo fijamente, lo encuentran extrañamente parecido a Júpiter. Nadie duda de su parentesco con aquél. El hombre se manifiesta a los dioses como su pantomimo, como una especie de *dios humano* que participa de la sabiduría y de la inmortalidad de Júpiter, el cual le otorgó estos dones de su propio tesoro, es decir, de sí mismo. Los dioses piden entonces a gritos que el

genial actor se saque la máscara. Júpiter accede sonriente. En medio de un silencio impresionante el hombre es introducido en la asamblea de los dioses y éstos descubren entonces su secreto: su naturaleza es hermana de sangre de la suya. El espíritu, escondido bajo el velo del cuerpo, es el que hace del hombre esa criatura «tan varia, tan danzarina, tan enrevesada, tan pulpo, tan camaleón, como la habían visto en escena» (p. 5).

En este momento, Vives interrumpe el hilo de la narración e inicia un entusiasta *elogio del hombre* y de sus realizaciones. «He aquí sus inventos: ciudades y casas, el uso de las hierbas, piedras y metales y los nombres de todas las cosas, que los más sabios de entre los hombres consideraron más admirables que todos sus otros hallazgos. Después, cosa no menos importante, la inclusión en muy pocas letras de la inmensa variedad de sonidos de la voz humana. Por medio de ellas se han fijado y transmitido muchas doctrinas de generación en generación, sin excluir la religión, el culto de Júpiter y de los otros dioses, hermanos suyos. Esta cualidad, tan propia del hombre, que no se encuentra en ningún otro animal, es una prueba de su relación con los dioses» (p. 7). Concluido este elogio del hombre, Vives retoma el hilo de la narración. Los dioses invitan al hombre a sentarse a su lado. La fiesta prosigue, pero ahora el hombre ya no actúa como actor: se ha convertido en espectador de los juegos divinos. Finalmente, la noche cae sobre el Olimpo. Y la celebración se cierra con una cena, en la que el hombre se pone de nuevo su máscara —una alusión al tema cristiano de la resurrección de la carne— y, confraternizando con los dioses, goza de la eterna alegría del convite celeste.

Al escoger el tema de la *dignidad* del hombre como núcleo central de su fábula, Vives ha hecho suyo un lugar común del Humanismo italiano. El precedente de la *Oratio* de Pico salta a la vista. El marco literario de las dos obras es distinto, pero el tono y el contenido son análogos. La dignidad excepcional del hombre, que en Pico era el tema del discurso que el Creador dirige a Adán, pasa a ser en Vives el objeto del descubrimiento admirativo de los dioses. Ambos autores sitúan la raíz de esta dignidad en el *espíritu* y subrayan la naturaleza *varia* y *multiforme* del hombre, su condición proteica y camaleónica, que le permite apropiarse el rostro de todas las cosas. Falta a la fábula de Vives el énfasis que el discurso de Pico ponía en la libertad, en la capacidad del hombre de llegar a ser lo que él quiere, de ser el artífice de su propia personalidad. En cambio, Vives acentúa con Ficino la condición casi divina del hombre y su *capacidad creadora* en el campo del espíritu. Podríamos llevar todavía más lejos estas analogías y remontarnos hasta Gianozzo Manetti, quien contraponía ya, como lo hace Vives, el mundo de las cosas y el de las realizaciones humanas, y ponía en este último la raíz de la dignidad del hombre.

La *Fábula de homine* constituye en cualquier caso una expresión, literariamente muy lograda, de la autoconciencia del hombre del Renacimiento. No es extraño, pues, que Cassirer la haya incluído en una colección de textos clásicos del Humanismo renacentista. Pero nos engañaríamos si viéramos en su *optimismo* humanista la nota característica del pensamiento de Vives. Como advierte C. F. Noreña, la con-

ciencia del pecado, la preocupación por la miseria y labilidad humanas, el tono humilde y quebradizo de las *Meditationes in septem psalmos quos vocant poenitentiae* representan mucho mejor la actitud de Vives frente al hombre. Pero no es preciso acudir a esta obra contemporánea para poner sordina al optimismo de la *Fábula*. En la introducción que le antepone, Vives mismo se encarga de hacerlo: «El argumento de este escrito es tan viejo, como sobrio y serio, a pesar de muchos chistes y donaires; muestra al lector la ruindad y vileza de todas las cosas que buscamos con ciega y necia solicitud. Todo lo que la vida puede ofrecer —con la única excepción de la virtud— es un juego de niños, un absurdo efímero que se desvanece al instante» (p. 2).

De todos modos, la *Fábula de homine* no es un caso aislado. En otras obras del mismo período encontramos también un entusiasmo similar, todavía ingenuo y despreocupado, por las grandezas del hombre. En el tratado estrictamente contemporáneo *De initiis, sectis et laudibus philosophiae*, Vives suscribe una tesis que podía haber salido igualmente de la pluma de Ficino o de Pico: «Nada es más admirable que el hombre y en el hombre nada es superior al alma.» Dos años más tarde, en su comentario al *Somnium Scipionis*, Vives utiliza el bello ensayo de Cicerón para reafirmar su fe en la primacía del espíritu sobre la materia y su admiración por el hombre como *punto de convergencia* microcósmica del mundo material y espiritual, como señor de la naturaleza y representante de Dios sobre la tierra.

Hay que esperar a las obras maestras de la madurez para encontrar en nuestro autor una actitud *más crítica* hacia el hombre. Entendámonos. Vives no renuncia a sus convicciones espiritualistas ni a su compromiso ético. La verdadera grandeza del hombre radica ahora como antes en su naturaleza espiritual y en su destino trascendente. La vida humana no es en definitiva sino una «peregrinación» hacia la eternidad. Por lo que hace a la conducta moral, Vives hace de ella la condición y la meta del conocimiento. Ser sabio quiere decir ser lo bastante virtuoso para comprender las razones que hay para serlo. La moral no es un añadido del hombre, sino la expresión de su mismo ser. Ser hombre quiere decir ser un ente moral. Sin embargo, la actitud de Vives hacia el hombre ha cambiado. Se ha hecho más realista y por lo mismo más contrastada. Adelantándose a Pascal, Vives denomina ahora al hombre «animal problemático» y lo define como un monstruo y un santo potenciales. En vez de ser sólo el recipiendario de un elogio pomposo, montado sobre abstracciones idealizadas, el hombre se convierte en adelante en el objeto de una observación cautelosa o de una meditación simpatética que se fija a la vez en sus defectos y en sus posibilidades de mejora. Es la tarea que Vives lleva a cabo respectivamente en los tratados *De anima* y *De concordia et discordia*.

Publicado dos años antes de la muerte de su autor, el gran tratado *De anima et vita* se inscribe en la rica tradición humanista, inaugurada con el giro hacia la interioridad de Petrarca. La peculiar significación del *De anima* dentro de esta tradición estriba en el hecho de que Vives aborda el estudio del hombre dentro de una nueva perspectiva metódica y temática. Ya no se trata de definir el lugar del hombre en el cosmos o de discutir los grandes temas de la inmortalidad o de la libertad, sino de

observar cuidadosamente, por medio de la introspección, los mecanismos internos de las operaciones anímicas y de sacar de ellos reglas prácticas de conducta y de educación. Vives inaugura en el pensamiento europeo una psicología montada sobre la reflexión y la observación y no sobre bases metafísicas previas. «Qué es el alma —escribe—, no es demasiado importante saberlo. Pero es muy importante saber cómo es y cuáles son sus funciones» (I, 12, III, p. 332). Vives no hace, con todo, de la observación psicológica un fin, sino sólo un medio. Si él quiere conocer al hombre, es para educarlo y reformarlo. Como escribe en su dedicatoria al duque de Béjar: «En el alma está la fuente y el origen de nuestros bienes como de nuestros males. Nada hay, pues, más importante que conocerla a fondo, a fin de que, purificado el manantial, surjan y corran cristalinos los arroyos de todas nuestras acciones. Aquel que no se ha explorado a sí mismo, mal podrá gobernar su interior y contar con obrar bien» (p. 298).

Es por esta intención ética y educativa que el tratado de Vives forma parte de la corriente humanista. Este enfoque ético constituye también la nota dominante del tratado *De concordia et discordia generis humani*. Ahora no se trata, empero, de psicología, sino de política. Vives toma pie de los acontecimientos de su época, concretamente de las inacabables guerras entre el emperador Carlos V y el rey de Francia, Francisco I, para desarrollar la correlación existente entre el desbarajuste internacional y el desorden de las pasiones. En sus concepciones políticas, Vives se muestra como una especie de Maquiavelo al revés; un hombre que lucha valientemente en favor de unas bases éticas y cristianas de la gran política. Las páginas de su tratado constituyen un formidable alegato en pro de la paz y la concordia y una emocionada meditación sobre los desastres de la guerra y de la discordia. Al hilo de este doble discurso, Vives presenta una imagen del hombre que, por sus contrastes, recuerda a Pascal. Nuestro humanista no pierde ocasión de hacer presente al hombre su verdadera situación. Dedica dos capítulos de su obra a recordarle la sordidez de su cuerpo y la debilidad de su espíritu. ¡Qué gigante pigmeo no será el hombre, cuando cualquier sabandija lo vence! ¡Hélo aquí tramando planes de guerra e incapaz de soportar la guerra que le hace una pulga! El hombre, viene a decir Vives, es como aquella gente venida a menos, pero que no quieren hacerse cargo de su miseria. «¿De dónde vienen tantas disensiones y enemistades entre el género humano? Las gentes se odian, se roban, se despojan, se engañan, se defraudan, se matan, se quitan cuanto pueden, y en estas faenas no hay sosiego ni punto de reposo. ¿Qué otra cosa hemos de pensar si no es que el hombre *degeneró* de su naturaleza?... El hombre no se contentó con su humanidad y ambicionó la divinidad; con ello perdió la humanidad que abandonaba y no consiguió la divinidad que buscaba» (V, pp. 201 ss.).

Sin embargo, Vives no se abandona a la desesperanza. El cree en la posibilidad de restaurar el orden de la naturaleza: «Éste es el orden de la naturaleza: que la sabiduría lo gobierne todo y que lo que vemos obedezca al hombre; que en el hombre el cuerpo obedezca al alma, el alma a la razón y la razón a Dios» (*Introd. ad Sap.*, 125, I, p. 11). El primer medio para conseguirlo es una *buena educación*. En este sentido,

la primera esperanza para el hombre miserable es la de llegar a ser un hombre instruido. El segundo medio es la *ley de gracia* inaugurada por Cristo. Lejos de abolir los valores naturales y humanos, la ley de Cristo los confirma y lleva a cumplimiento. Por eso, el ideal moral de Vives nace de la inserción de la conciencia cristiana en la conciencia estoica. El conocimiento se ordena a la vida y, si el primer grado de la sabiduría es conocerse a sí mismo, el segundo es reconocer a Dios. El núcleo de la moral cristiana coincide en Vives con la moral natural, pero le añade la fuerza para llevarla a la práctica. Por eso Vives resume su pensamiento en una fórmula que permite entrever exactamente la medida cristiana de su humanismo: «Un cristiano no es sino un hombre restituido a su naturaleza» *(De conc. et disc.*, p. 201).

Telesio: el hombre en la naturaleza

Con Bernardino Telesio el pensamiento italiano del Renacimiento cambia de rumbo: al anterior planteamiento metafísico, de raíz platónica o aristotélica, cede el puesto a un riguroso naturalismo fisicista, una concepción que no ve en la naturaleza otra cosa que fuerzas naturales y, según reza el título de su obra maestra: *De rerum natura iuxta propria principia*, no pretende explicarla por otros principios que sus mismos principios naturales. Como advierte N. Abbagnano, «Telesio no tiene otra pretensión que la de reconocer la desnuda *objetividad* de la naturaleza; considera que las cosas mismas, cuando son observadas convenientemente, manifiestan su naturaleza y sus caracteres. Esta autonomía de la naturaleza es el fundamento de su método, que puede denominarse de la *reducción naturalista*, porque tiende a encontrar en todo el principio explicativo natural, excluyendo todo lo demás. Precisamente de este método nace su empirismo. El hombre, para conocer la naturaleza, no debe hacer otra cosa que hacer hablar, por decirlo así, a la naturaleza misma, confiándose a la revelación que ella hace de sí al hombre, en cuanto es parte de ella misma. El hombre puede conocer la naturaleza, sólo en cuanto es él mismo naturaleza. De esto se deriva la preeminencia que la sensibilidad posee como medio de conocer: el hombre como naturaleza es sensibilidad. Por consiguiente, "lo que la naturaleza revela" y "lo que los sentidos atestiguan" coincide perfectamente. La sensibilidad no es otra cosa que la autorrevelación de la naturaleza a aquella parte de sí misma, que es el hombre» (p. 104).

Ajeno a las concepciones de la metafísica aristotélica, Telesio no es ajeno a las concepciones animistas e hilozoístas de los primeros físicos griegos. De ahí el carácter todavía pre-científico de su física filosófica. El mundo se explica por tres principios: dos naturalezas incorpóreas agentes, el *calor* y el *frío*, y una *masa corpórea*, provista de inercia, que es el objeto de sus respectivas acciones. Todos los fenómenos del mundo están determinados por la acción opuesta del calor y del frío sobre la masa corpórea. Para que esta actividad sea posible, es menester que los dos principales agentes estén provistos de sensibilidad. De otro modo no podrían percibir sus respectivas acciones y pasiones. Todos los seres naturales «sienten», pues, la recíproca

relación, aunque no todos tengan órganos sensoriales, como los animales. En suma, la multiplicidad de las formas y concreciones de la materia, los varios movimientos de los cuerpos, las complejas estructuras de los seres vivos tienen su razón de ser en la lucha permanente del calor y del frío. En este sentido, el sol y la tierra, como sedes respectivas del uno y del otro, son para Telesio los dos elementos originarios del mundo. Dios, por su parte, no es explicación de nada, sino la garantía del buen funcionamiento de todo.

Telesio ha construido una física basada sobre la contraposición del calor y del frío, pero no sin vislumbrar la posibilidad de otra física, no cualitativa y animista, como la suya, sino cuantitativa, capaz de determinar la cantidad de calor necesaria para producir ciertos efectos. De esta tarea, que él deja a sus sucesores —Galileo se encargaría en parte de llevarla a cabo—, depende a su entender que «los hombres no sólo puedan saberlo todo, sino también puedan tener el poder sobre todo» *(De rer. nat.* I, 17).

La física de Telesio no es ninguna metafísica. Su sensismo, ninguna forma de materialismo. Por eso, en el caso concreto del hombre, Telesio puede integrarlo en la naturaleza sensible sin reducirlo a ella. De un lado, el conocimiento no puede prescindir de la sensibilidad, a través de la cual llega hasta el hombre la acción de las cosas. Así, el principio de la sensibilidad, llamado por Telesio *spiritus*, en el sentido aristotélico de *psiché* o alma común al hombre y a los animales, es el producto de una semilla. Por otro lado, hay en el hombre tendencias y aspiraciones religiosas, que superan la naturaleza y se dirigen hacia lo trascendente. Así, el sujeto de la vida religiosa es el principio que Telesio denomina *mens*, en un sentido cercano al *pneuma* paulino. El alma como *spiritus* nace y muere con el hombre; en cambio, el alma como *mens* es creada por Dios e inmortal. Del *spiritus* depende la vida intelectual del hombre. De la *mens* la libertad que le permite elegir el bien sobrenatural y sustrayéndolo al determinismo, lo levanta a la elección entre lo temporal y lo eterno. Como observa Abbagnano, este límite en la reducción naturalista no constituye una deficiencia en el naturalismo telesiano. El interés de Telesio es más científico que filosófico. Su continuador natural, a pesar de la diferencia de principios de que ambos se valieron, es Galileo. En este sentido, «Bruno y Campanella representan una desviación de la orientación instaurada por Telesio, porque intentan el injerto de su riguroso naturalismo en el viejo tronco de metafísica neoplatónica y mágica» (p. 108).

Bruno: del mundo infinito al hombre heroico

Giordano Bruno entiende el mundo a partir de Dios. Con todo, más que mirar al mundo para explicarlo desde Dios, lo que él hace es mirar el poder infinito de Dios para *deducir* de él el mundo. Su discurso toma el hilo de un argumento que proviene de Ockam: a la *infinita potencia* de la causa corresponde la *infinitud* del efecto. Llull lo había usado con anterioridad al franciscano inglés para dar razón de la Encarnación del Verbo. El dinamismo infinito de

la bondad, la grandeza y el poder de Dios sólo puede descansar en definitiva en Dios mismo. El resultado es entonces el Dios hecho hombre, en quien, como Creador y criatura, concuerdan además la causa y el efecto. Bruno, cuya postura ante el misterio cristológico es negativa, se queda con el universo. Puesto que Dios es infinito, también ha de serlo su obra, el universo. Su infinitud, sin embargo, es distinta de la de Dios. ¿En qué consiste la diferencia? Obviamente en la misma diferencia que existe entre la causa y el efecto, aunque tratándose de una causa infinita que produce necesariamente un efecto infinito, esta diferencia no debe entenderse en sentido trascendente, sino inmanente. Concretamente: Dios, como causa que es del universo, es totalmente todo en todo y en cada una de sus partes, mientras que el universo, como efecto que procede de Dios, es totalmente todo en todo, pero no en cada una de sus partes.

Por lo demás, Bruno entiende el universo a la manera de la *coincidentia oppositorum* del Cusano. En él coinciden el máximo y el mínimo, el punto indivisible y el cuerpo divisible, el centro y la circunferencia. Más aún, conciliando los puntos de vista dispares de Parménides y Meliso, Bruno piensa el universo como igual desde todas sus partes a sí mismo, o sea, esferiforme y, a la vez, como infinito. «El universo es uno, infinito, inmóvil. No se mueve localmente porque no tiene nada fuera de él adonde transportarse, dado que él es el todo. No engendra, porque no hay otro ser que él pueda desear o esperar, ya que tiene todo el ser. No se corrompe, porque no hay otra cosa en que cambiarse, puesto que él es cada cosa. No puede disminuir ni crecer, dado que es infinito... No se abarca, porque no es mayor que él mismo. No es abarcado, porque no es menor que él mismo. No se iguala, porque no es otro y otro, sino uno y mismo» *(De la causa,* V, *Op cit.,* I, p. 247).

Ya apuntamos en su momento que Bruno dio un significado filosófico-natural al sistema copernicano del mundo. Ello no se hizo sin notables ampliaciones y modificaciones. Así el Nolano insiste en la infinitud del universo en su conjunto —una idea ajena a Copérnico— en contraposición a los innumerables mundos que contiene. En cambio, concibe nuestro mundo y nuestro sistema solar según el modelo copernicano. Sustituye, pues, la concepción geocéntrica por la heliocéntrica y rechaza definitivamente la estructura cerrada y jerárquica del cosmos aristotélico. Las estrellas no están fijas a rígidas esferas, sino que, llevadas por sus almas, se mueven libremente por el espacio. También la Tierra se mueve y, en este sentido, ha de ser considerada como una estrella. Sólo el universo en su conjunto está quieto, mientras que los diversos mundos singulares que contiene no paran de moverse.

El universo en su totalidad carece de centro o de dirección absolutas: la gravedad y la ligereza tienen, pues, sólo un significado relativo a las partes hacia las que un determinado cuerpo se mueve. No existe ningún vacío ni alrededor del universo ni dentro de él, sino que el éter lo llena todo, incluso los supuestos espacios vacíos intersiderales. Todas las estrellas del universo se dividen en dos grupos, los soles y las tierras, en cada uno de los cuales prepondera respectivamente el fuego y el agua. Nuestra Tierra, es, pues, en definitiva, una estrella, de suerte que, si la

viéramos desde el exterior, nos parecería tan brillante como las otras estrellas. Finalmente, no sólo la Tierra, sino también los otros mundos diferentes del nuestro están habitados.

Bruno desarrolla esta nueva y sugerente visión del mundo en el diálogo *De l'infinito, universi e mondi.* Su punto de mira es el rechazo de la física aristotélica. No se trata, pues, como en Aristóteles, de ciencia en sentido moderno, sino de filosofía. Sin embargo, como observa P. O. Kristeller, estamos ante una cosmología enormemente sugestiva e históricamente muy relevante, ya que «anticipa en más de un aspecto la concepción del universo que estaba a punto de ser definida por la física y la astronomía modernas» (p. 135).

La tradición filosófica ha sobrevalorado el lado cósmico-teológico del pensamiento de Bruno frente al antropológico. Sin embargo, el tema del hombre constituye en el Nolano el *complemento necesario* de su cosmología. Si ha desarrollado filosóficamente la nueva imagen copernicana del cosmos es porque le permite definir de modo nuevo la conciencia del hombre frente a ella. El nuevo tipo de hombre delineado por Bruno, lejos de sentirse acongojado por la pérdida de su inveterada centralidad, saca del descentramiento un motivo de júbilo. En cierto sentido, la pérdida se le convierte en ganancia. Con la supresión del antiguo geocentrismo se ha suprimido también el arriba y el abajo cualitativo que diferenciaba el mundo celeste del sublunar y, en consecuencia, la Tierra se ha ennoblecido. Si ya no se distingue de las rutilantes estrellas, si también ella como el resto del universo, participa inmediatamente de la infinitud de Dios, entonces ¡estamos ya en el cielo!

Ahora bien, el hombre está llamado a ascender hasta el principio divino, presente y actuante en todo, recorriendo en sentido inverso el descenso que condujo del principio al principiado, de Dios al universo. De este modo se hace uno con el todo y se torna divino. Es la temática que Bruno aborda en los diálogos italianos *Degli eroici furori,* que constituyen, sin lugar a dudas, su principal obra antropológica. El Nolano contrapone el amor heroico al amor vulgar. El amor heroico tiene por objeto a Dios. De este modo el furioso heroico, en la medida en que se afana por elevarse hacia su objeto, la bondad y la belleza divinas, se va endiosando:

> Y yo, gracias al amor,
> de ser cosa inferior me vuelvo dios.

Bruno ha logrado plasmar bellamente el núcleo de su concepción antropológica en el mito de Acteón, el cazador que, siguiendo con sus mastines y lebreles una montaraz fiera, ve en las aguas a Diana desnuda, por lo que es transformado en ciervo y destrozado por sus perros. Diana es el símbolo de la divinidad presente en la naturaleza y Acteón del alma humana que se lanza a la caza de la verdad y la belleza divinas. Los mastines y lebreles significan respectivamente los pensamientos y voliciones con los que el alma se apropia su objeto: los primeros, más veloces, proceden a las segundas, más vigorosas y eficaces. Sin embargo, el cazador es convertido en ciervo, es decir, en pieza de caza y sus perros, o sea, sus pensamientos y voliciones

hacen presa de él. Como explica el propio Bruno: «Así Acteón con sus pensamientos, con los canes que buscaban fuera de sí el bien, la sabiduría, la belleza, la fiera montaraz, la alcanzó y, una vez en su presencia, arrebatado, fuera de sí ante tanta hermosura, vuélvese presa, conviértese en aquello que buscaba y advierte que él mismo se ha convertido en la anhelada caza, porque, teniendo contraída dentro de sí a la divinidad, ya no era necesario buscarla fuera» *(Degli eroici furori*, I, 3. *Op cit.*, II, p. 376). Sin embargo, el precio de esta caza es la muerte del cazador, porque en esta vida el hombre no alcanza nunca del todo la sublime presa. Como ha señalado P. H. Michel: «El hombre en su "furor" tiende hacia lo divino, pero la divinidad a la que aspira no se inclina hacia él, sino que se hurta.» Por ello el amor heroico es para el hombre un tormento, un aguijón que le devora las entrañas y le arroja, como a Acteón, en los brazos desgarradores de la muerte.

Campanella: el canto del cisne del Humanismo

También Tomasso Campanella amplía el fisicismo telesiano, aunque ahora en clave teística, en función de las perspectivas metafísicas del neoplatonismo. Su concepción del mundo presenta dos planos: uno *físico* y otro *metafísico*. El primero, heredado de Telesio, consiste en la lucha amorosa de los dos principios activos, el calor y el frío, sobre el fondo pasivo de la masa corpórea, limitada por el espacio. El segundo se desarrolla al modo neoplatónico en forma de un proceso descendente de participación, cuyas sucesivas etapas son el mundo arquetípico de las ideas existente en el Verbo de Dios, el mundo mental como plexo de los espíritus, el mundo matemático del espacio puro y el mundo corpóreo o material. Ni que decir tiene que el segundo precede y sustenta al primero. La *cosmogonía* metafísica y teológica es el marco más amplio donde se inserta la *cosmología*.

En lo que se refiere a esta última, la tesis más relevante del dominico calabrés es el *pansensismo*. Puesto que los animales y los hombres están dotados de sensibilidad, es menester que los principios que los constituyen, el calor y el frío y la masa corpórea, también sientan. Lo que aparece en el efecto debe de estar en la causa. En consecuencia, Campanella extiende la sensibilidad a todas las cosas: no sólo los elementos constitutivos del mundo, sino también los astros, las piedras, metales y plantas, todo sin excepción está dotado de sensibilidad. Todo siente a su manera. Si a todo ello añadimos la afición de Campanella por la magia y la astrología y un finalismo desmadrado que le lleva a no querer saber nada de explicaciones puramente mecánicas, nos daremos cuenta de que el interés que mueve su especulación cosmológica tiene muy poco de científica. Si salió en defensa de Galileo —en el escrito publicado como *Apologia pro Galileo*, cuyo título original era, empero, *Disputatio ad utramque partem*— lo hizo sólo desde el punto de vista filosófico y teológico. De hecho, Campanella se mantuvo oscilante entre los dos sistemas astronómicos en lid, el tolemaico y el copernicano, y si dio su aprobación a ciertas novedades de Galileo era porque minaban las bases de la tesis aristotélica y averroísta de la eternidad del mundo.

No es extraño, pues, que la concepción del mundo desarrollada por Campanella sea en extremo peregrina y fantasiosa, como lo prueba este pasaje del epílogo de su célebre tratado *Del senso delle cose e della magia:* «El mundo es todo sentido, vida, alma, cuerpo, estatua del Altísimo, hecha para su gloria con potestad, discreción, amor. De nada se lamenta. Se producen en él muchas muertes y vidas, que sirven para su gran vida... Así para todo el mundo todas las cosas son gozo y sirven, y cada cosa está hecha para el todo, y el todo para Dios a su gloria. Están como las lombrices dentro del hombre todos los animales dentro del mundo, y no piensan que él sienta, como las lombrices de nuestro vientre no piensan que nosotros sentimos y tenemos un alma mayor que la suya, y no están animados por el alma feliz del mundo, sino cada uno por la propia, como las lombrices en nosotros que no poseen nuestra mente por alma, sino su propio espíritu. El hombre es epílogo de todo el mundo y admirador de éste, si es que quiere conocer a Dios, pero algo creado. El mundo es estatua, imagen, templo vivo de Dios; lo adornó con estatuas vivas, simples en el cielo y mixtas y débiles en la tierra, pero desde todas hacia él se camina» (ed. A. Bruers, pp. 330 ss.).

Y el hombre ¿cómo lo concibe Campanella? El texto arriba citado contiene ya una preciosa indicación. A ella hay que añadir lo que el autor expone en el cuerpo de la misma obra. «Epílogo» del mundo, el hombre no está en él sin más, como las otras cosas, sino como «admirador» consciente de todas las maravillas que en él se contienen, de sus principios y carreras, vidas y muertes y, por ende, como «lugarteniente» de su Hacedor. Él es, sin embargo, la mayor maravilla. Nace desnudo y necesitado de ayuda, pero pronto con su ingenio lo domina todo, forja útiles y herramientas, hace leyes, funda ciudades, levanta templos, cuenta los astros del cielo y predice sus movimientos *(Ibíd.*, II, c. 25). Son reveladores a este respecto los siguientes versos de la canción *Della possanza dell'uomo:*

> Segundo dios, milagro del primero,
> domina lo inferior, sube hasta el cielo.
> ...
> Pone leyes como un dios...,
> ya que divina es su esencia.
> ...
> Un gusano desnudo conviértese en rey,
> epílogo, armonía, fin de toda cosa.
> ...
> Piensa, hombre, piensa; regocíjate y exalta
> la primera causa alta; a ella atiende,
> para que te sirvan todas sus otras hechuras;
> a ella te una la gentil fe pura,
> y que tu canto de loa ascienda a mayor altura.

Estos versos no aportan nada nuevo. Son más bien un eco de cuanto el Renacimiento había dicho del hombre. Pero por ello mismo hay motivos para ver en ellos el canto de cisne del Humanismo renacentista.

El hombre rompe los límites del cosmos antiguo y medieval. Grabado en madera alemán de alrededores de 1530.

Esta conocida xilografía ilustra la superación de la imagen tolemaica y aristotélica del universo, llevada a cabo filosóficamente por Nicolás de Cusa un siglo antes de que Copérnico estableciera las bases científicas de su nueva hipótesis astronómica.

VII
La ciudad

El pensamiento político del Renacimiento enlaza con el propósito fundacional del Humanismo: la renovación del hombre no sólo en su individualidad aislada, sino también en su vida social, pero no se realiza en el aire, sino en el marco de una época agitada, que asiste al florecimiento y decadencia de las ciudades italianas, al desgarro religioso de Europa y al nacimiento de los primeros Estados modernos. La reflexión se orienta en una doble dirección, que puede caracterizarse, por un lado, como «realismo» y, por el otro, como «utopía».

El realismo de Maquiavelo

Nicolò Machiavelli (1469-1527) sigue decididamente la primera vía. Nombrado secretario de la segunda cancillería de la república de Florencia, en el año de la caída y ejecución de Savonarola (1498), fue depuesto de su cargo y desterrado a raíz de la vuelta de los Médicis (1512). En el obligado retiro, reflexionando sobre la experiencia acumulada durante los catorce años de su actividad política y diplomática, escribe dos obras: *Il principe* (1513) y los *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* (1513-1521), que le convirtieron en el primero y más célebre pensador político del Renacimiento.

Se ha considerado a veces a Maquiavelo como el fundador de la ciencia política moderna. Sin embargo, como observa M. A. Granada, su obra, aunque se eleve a lo universal, es la teorización de una crisis: la quiebra política de Florencia y de Italia, vivida por él con particular dramatismo no sólo por su estrecha vinculación a los acontecimientos, sino también por su ardiente patriotismo italiano y por su concien-

cia aguda del valor supremo del Estado. Buceando en las causas de la crisis con la vista puesta en una salida regeneradora, el antiguo secretario florentino elabora un pensamiento político que, más que ciencia en sentido estricto, es una *técnica* o *«arte* del Estado», encaminada a orientar y dirigir la acción de gobierno. Lo que sí hace Maquiavelo es romper la dependencia en que estaba la ciencia política de instancias metafísicas, éticas o religiosas, para restituirla a sí misma y a su objeto propio, que no es otro a sus ojos que el logro de la seguridad y el bienestar de la ciudad.

Maquiavelo adopta ante la política una óptica libre de consideraciones morales o edificantes y reduce el análisis del hecho político a lo que él denomina la «verdad efectiva» de las cosas humanas. Maquiavelo no se hace demasiadas ilusiones sobre el hombre. Al contrario, su realismo político es solidario de un doloroso pesimismo respecto a su condición moral. El hombre, por naturaleza, no es bueno ni malo. Pero puede ser lo uno y lo otro y con frecuencia es más lo segundo que lo primero. Los hombres siguen por lo general sus insanas pasiones. Sólo raras veces se sirven de su libertad para el bien. Por ello el político que quiere llevar a buen puerto la nave del Estado ha de escoger lo peor y «partir del supuesto de que todos los hombres son malos y usarán la maldad de su ánimo, siempre que se les presente la ocasión» *(Discorsi,* I, c. 3). En este sentido, el quicio de la teoría política del pensador florentino es la escisión tajante entre el «ser» y el «deber ser», entre lo que los hombres *hacen* y lo que en rigor *deberían hacer.* He aquí un texto que habla por sí mismo: «Muchos se han imaginado repúblicas y principados que jamás vieron y de los que nadie sabe que hayan existido de verdad. Porque hay tanta separación entre el modo cómo se vive y cómo se debería vivir, que aquel que abandona aquello que se hace por aquello que se debería hacer, aprende más bien a forjarse su ruina que su conservación; un hombre que quiera hacer profesión de bueno en todo acabará necesariamente yéndose a pique entre tantos que no son buenos. Por esto, el príncipe que quiera mantenerse, ha de aprender a poder ser no bueno y usarlo o no según su necesidad» *(Il principe,* c. 15).

Maquiavelo tiene conciencia del dramático conflicto que puede representar para un hombre de Estado este duro contraste entre las crudas exigencias de la técnica política y los principios de una ética superior, pero no por ello abandona su concepción estrictamente *autónoma* e *inmanente* de la vida política. Es el político, si acaso, el que debe arrojar la toalla. Hay «modos de actuar que son muy crueles y opuestos a toda vida no sólo cristiana, sino también humana; un hombre debe huir de ellos y preferir la vida privada antes de ser rey con tanta ruina de los demás hombres. Sin embargo, aquel que no se decida por el primer camino, el del bien, cuando se quiera mantener es preciso que entre en el otro, el del mal. Los hombres, empero, toman ciertos caminos intermedios que resultan muy dañosos, porque no son ni del todo malos ni del todo buenos» *(Discorsi,* I, c. 26). En definitiva, la actividad política no tiene otro límite que el que le viene dado por su misma naturaleza. Maquiavelo deja bien claro que en la esfera de la política cualquier medio es bueno con tal que conduzca eficazmente a su fin. «Mire, pues, un príncipe de triunfar y de mantener el Estado: los medios siempre serán justos y honorables y alabados por todo el mundo, ya que el común de la gente se deja llevar de la apariencia y del éxito. En el mundo no hay sino vulgaridad y los pocos sólo encuentran en él un lugar, si la maycría tiene donde acogerse» *(Il principe,* c. 19).

Es capital en el pensamiento de Maquiavelo la relación que establece entre *virtud* y *fortuna.* En efecto, en una concepción naturalista, como la suya, los acontecimientos humanos se parecerían a los cósmicos, si, por una feliz inconsecuencia, Maquiavelo no reconociera en los primeros el valor de la libertad. Así, el pensador florentino denomina «fortuna» a cuanto escapa inevitablemente al dominio de la voluntad humana y «virtud», en el sentido griego de *areté* o habilidad, a la acción consciente y providente del hombre.

Frente a los que consideran que las cosas humanas son gobernadas de tal modo por la fortuna, que no queda otra alternativa que dejarse llevar por ella, Maquiavelo juzga más bien que «si es cierto que la fortuna es el arbitrio de la mitad de nuestras acciones, nos deja a nosotros el gobierno de la otra mitad o casi» *(Il principe,* c. 25). La fortuna es como un río que, cuando se desborda lo arrastra todo a su paso, pero esto no impide que el hombre provea a su debido tiempo a construir diques, que encaucen la corriente. «La fortuna sólo manifiesta su fuerza poderosa, donde no hay virtud preparada para resistirla» *(Ibíd.).* En lo que se refiere al comportamiento más eficaz ante ella, Maquiavelo, haciendo uso de una célebre imagen, considera que «es mejor ser impetuoso que cauteloso, ya que la fortuna es mujer, y si se la quiere tener sometida, es menester pegarla y golpearla... Como mujer, además, siempre se muestra amiga de los jóvenes, porque son menos respetuosos, más feroces y la mandan con más audacia» *(Ibíd.).*

Maquiavelo es un hombre de su época. Si idealiza el modelo tan frecuente entonces tanto en el mundo civil como en el eclesiástico, del político sin escrúpulos, pero hábil, es porque cree que sólo así podía asegurarse el buen gobierno de una sociedad corrompida. Pero no hay que olvidar, como recuerda Copleston, que «el cinismo moral expresado en *El príncipe* no constituye la totalidad de su doctrina, antes bien está subordinado al propósito final de crear o reformar lo que él creía como el verdadero Estado» (p. 302). En este sentido, tanto el maquiavelismo como el antimaquiavelismo militantes falsean el planteamiento de Maquiavelo.

El utopismo de Moro

Contemporáneo de Maquiavelo —le llevaba sólo nueve años—, el canciller inglés Thomas More escoge la utopía como vía de reflexión política. Éste es el caso del célebre diálogo, inspirado en la *República* de Platón, *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (1516). Aunque el autor no pudo tener conocimiento de *Il principe,* escrito sólo tres años antes, la obra constituye en parte un claro con-

traposto del «arte del Estado», desarrollado allí por su antecesor florentino. Al crudo realismo político de Maquiavelo opondrá Moro el ideal de una política moral; a la virtud maquiaveliana, hecha de habilidad y fuerza, las exigencias de la libertad y la justicia; al príncipe heroico y clarividente, pero libre de trabas morales, el gobernante limitado y sujeto a derecho.

La utopía existió ya como género literario mucho antes de que Moro la cultivara con éxito. Platón advierte ya en la *República* que su ciudad perfecta no se encuenta en «ninguna parte sobre la tierra». A Moro corresponde, empero, el mérito de acuñar un término que haría fortuna y que determinaría en adelante los rasgos peculiares del género político narrativo. «Utopía» significa exactamente «en ningún lugar» en contraposición al término análogo «eutopía», con el que Moro juega y que significa «en el mejor lugar». Moro utiliza el juego lingüístico para designar el ámbito evanescente, entre irrealidad y realidad, en el que se mueve su discurso. La isla feliz, en la que ve realizado «el mejor estado de la república», es una tierra situada en ninguna parte, con una capital fantasmal *(Amauroto)*, un río sin agua *(Anidro)* y un príncipe sin pueblo *(Ademo)*, pero no por ello es un continente legendario como la Atlántida, sino un país recién descubierto por la expedición de Américo Vespucio, cuyo carácter insular y su proximidad a un continente, asolado por continuas guerras, apunta por contraste al mal estado de la cosa pública en Inglaterra y Europa.

La Utopía de Moro presenta, pues, dos aspectos estrechamente relacionados, el *lúdico* y el *crítico*. Moro juega con un país perfecto, que no está en ninguna parte, para criticar a otros demasiado imperfectos —entre ellos su querida Inglaterra— que se encuentran en todas partes. En frase de G. Sampson, «la *Utopía* es fundamentalmente, como todos los libros de su género, una descripción de la época en que fue escrita: una crítica del presente más que una construcción del futuro». Lo que no quiere decir, como apunta H. W. Donner, que, si no ofrece una solución definitiva a los problemas de la sociedad humana —Moro era demasiado inteligente para intentar lo imposible—, la *Utopía* no contenga una enérgica llamada al hombre, para que se proponga contribuir a su propio mejoramiento y al de la humanidad. En definitiva, el intento del canciller inglés es esbozar, en clave utópica, las líneas fundamentales de una sociedad igualitaria, que garantice la libertad total del hombre. «Los principios de esta república miran sobre todo a esta meta: garantizar el máximo de tiempo a los ciudadanos para su libertad y cultivo del espíritu, ahorrándoselo del trabajo corporal. Pues piensan que en ello consiste la felicidad de la vida» *(Utop.*, II).

Desde el mismo inicio de su obra, con una cuarteta redactada en una lengua y un alfabeto ficticios, Moro deja bien claro el carácter facticio y revolucionario, pero también conforme a la razón filosófica de su propuesta política:

> Utopos me convirtió de no isla en isla.
> Yo, única en toda la tierra, sin filosofía
> presenté a los mortales una ciudad filosófica.
> Doy de buena gana lo mío y acojo no de mala gana lo mejor.

En la isla de Utopía florece, en efecto, una sociedad distinta de la europea, fundada en la comunidad de bienes y en la participación de todos en el trabajo común. El trabajo es el medio igualitario, al que todos se someten y del que todos reciben los beneficios de la comunidad. Pero es un medio y no un fin. No dura, como ocurría entonces, toda la jornada, sino sólo seis horas diarias, para que todos los ciudadanos, sin diferencia de sexo, puedan dedicar el tiempo libre al cultivo del espíritu. La base de la sociedad es el núcleo familiar, unido en torno al padre. Desde ella, por designación democrática, directa o indirecta, se elige a todos los gobernantes, incluso al príncipe, cuyo mandato, sin embargo, es vitalicio. Las leyes son pocas, efectivas y, sobre todo, promulgadas en beneficio de todos los ciudadanos y atienden a detalles de organización social, como el establecimiento de comedores y guarderías públicas, la educación y formación permanente, etc. Como contrapartida hay que señalar la falta de vida privada y el excesivo intervencionismo estatal. Finalmente, los habitantes de Utopía no conocen la revelación cristiana y practican, dentro de un cierto pluralismo, una especie de religión natural, cuyos tres pilares fundamentales son la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y las sanciones de la vida futura. La religión es asunto de conciencia en el que el Estado no se entromete. Sólo el ateísmo, es decir, la negación de las tres verdades centrales de la religión natural, es castigado con la exclusión de los cargos públicos.

La piedra de toque es la *abolición de la propiedad privada*. No hay esperanza alguna de sanar la sociedad enferma y restituirla a su buena complexión, mientras cada uno posea lo que es suyo como propio. «Me parece que en cualquier parte donde la propiedad es privada y el dinero es para todos la medida de todo, apenas puede suceder alguna vez que la república sea gobernada de manera justa y próspera» *(Utopía*, I). El mejor estado de la república, que Moro anuncia en el título de su obra, se realiza, en definitiva, en la sociedad comunitaria e igualitaria de Utopía. «He descrito tan exactamente como he podido la estructura de aquella república, que considero sin ningún género de duda no sólo la mejor, sino la única que merece el nombre de república. Porque si en otras partes, donde se habla también sin parar del bien público, todo el mundo procura el privado, aquí, donde no hay nada privado, los asuntos públicos son seriamente atendidos» *(Utop.*, II).

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que Moro pone estas cosas en boca de un tal Rafael Hytlodeo, que significa «narrador de cuchufletas». Es dudoso que el futuro canciller de Inglaterra se identifique con todos los aspectos de su propuesta. Él mismo, al cerrar su obra, toma prudentemente sus distancias. Sería, pues, precipitado hacer de Moro un marxista o un deísta *avant la lettre*. Por otra parte, si en algunos aspectos, p. e. en la exigencia de una sociedad más justa e igualitaria, que libere al hombre de la servidumbre de la «necesidad» y lo restituya al «reino de la libertad», el humanista inglés formula una instancia básica de la modernidad, en otros restaura el modelo de una sociedad agraria y corporativista, en el preciso momento en que empezaba a abrise camino una nueva sociedad mercantilista, que constituía ya la avanzada del futuro desarrollo capitalista.

El estatismo de Bodin

Jean Bodin (1529-1596), prestigioso abogado y jurista angevino que gozó un tiempo del favor de Enrique III, se sitúa a medio camino entre el realismo de Maquiavelo y el utopismo de Moro. En sus *Six livres de la république*, define al Estado como «el gobierno justo que se ejerce con un poder soberano sobre dineros, familias y todo aquello que éstas tienen de común entre sí». Lo que hace al Estado es, pues, la soberanía, es decir, el poder que se manifiesta en la capacidad de imponer leyes sin el consentimiento de los súbditos. Bodin considera que la soberanía es absoluta y perpetua, justamente porque no está fundada en un pacto de asociación, sino en la razón, que siempre es conforme a la voluntad de Dios. El absolutismo de Bodin tiene, pues, como únicos límites la ley natural y divina. «La más notable diferencia entre el rey y el tirano, es que el rey se conforma a las leyes de la naturaleza, mientras que el tirano las pisotea.» Aunque la soberanía puede ejercerse de muchas maneras, Bodin no esconde sus preferencias por el régimen que él denomina «monarquía real», en contraposición a la «señorial» (en la que el príncipe es señor de bienes y personas) y a la «tiránica» (en la que el príncipe abusa de las personas libres como de esclavos). Se trata, como apunta De Gandillac, «de la monarquía que va a intentar establecer Enrique IV, a la vez firme y tolerante, que pretende proteger a los débiles, pero que frente a un feudalismo todavía poderoso utiliza los servicios de la burguesía ascendente» (p. 282).

La utopía metafísico-astrológica de Campanella

En el ocaso del Renacimiento, Campanella y Bacon vuelven, cada uno a su manera, al modo de pensar utópico inaugurado por Moro. Esto es válido sobre todo del primero. En su célebre *Città del sole* el dominico calabrés, siguiendo los pasos de Platón y de Moro, apuesta claramente y hasta las últimas consecuencias por un modelo de sociedad *comunitaria y colectivista*. La obra, literariamente inferior a la *Utopía* del humanista inglés, adopta la forma de un diálogo, bastante desmazalado a ratos, entre el Gran Maestre de los Hospitalarios y un marino genovés, huésped suyo. El marino, que asume el papel de narrador, sitúa a su república ideal en el ecuador, pero no en América, sino cerca de Ceilán. Se trata de una ciudad cuyos ciudadanos son de la opinión que hay que velar antes por la vida de la colectividad que por la de cada uno de sus componentes. En ella rige, por tanto, no sólo la más estricta comunidad de bienes, sino también de mujeres, aunque no en la línea de la libre promiscuidad, sino de un eugenismo racional, basado en los cálculos y observaciones de astrólogos y médicos. La actividad sexual se considera un asunto de Estado, cuya finalidad es el bien de la república y

no el de los particulares. Por ello está severamente regulada. En las fechas más favorables los hombre y mujeres de buena salud, ellos a partir de los veintiún años y ellas de los diecinueve, se unen físicamente, cada dos noches, del modo más apto para la procreación: los flacos con las gordas, los de ingenio sutil con las robustas y bellas, los ardientes y apasionados con las templadas. A ello contribuye el hecho de que en los gimnasios los jóvenes de ambos sexos se ejercitan desnudos, como los antiguos espartanos, de suerte que los maestros saben cuál es el varón más adecuado a cada mujer. De esta suerte, en la Ciudad del sol no hay que acudir al ardid urdido por Platón —el fraude en el acto de sacar la suerte— para conseguir que a los hombres deformes les correspondan en suerte mujeres también deformes, por la sencilla razón de que en ella no existe deformidad alguna.

Después de la lactancia los niños y niñas viven en común, por grupos constituidos según sus respectivas aptitudes y son sometidos a una rigurosa educación, que abraza desde el aprendizaje de las lenguas y el ejercicio físico en la carrera y la lucha, hasta el estudio de las ciencias naturales y mecánicas. Como las funciones y servicios se distribuyen por igual, ninguno tiene que trabajar más de cuatro horas cada día, pudiendo dedicar el resto del tiempo al estudio, la discusión, la lectura, el paseo y los deportes. Los solarianos son pacifistas, pero están bien preparados para la guerra, comen en común, como en los conventos, mientras se lee en voz alta o se ejecuta música, celebran con gran solemnidad festejos colectivos y practican la moral y la religión natural. Entre ellos son particularmente honrados los inventores, que contribuyen al desarrollo técnico. Campanella alude como de pasada a carros con velas que aprovechan la fuerza del viento y a naves que se mueven mediante ruedas. Tampoco faltan científicos y filósofos, que ensalzan a Ptolomeo y Copérnico y echan pestes del «pedante» Aristóteles. La filosofía que profesan es, por supuesto, la de Campanella.

Lo más original de Campanella es la concepción *metafísico-astrológica* de que reviste su utopía. La Ciudad, construida sobre una colina, en el centro de una vasta llanura, está dividida en siete grandes círculos que reciben su nombre de los siete planetas. Se pasa de uno a otro por cuatro corredores y cuatro puertas, que miran a los cuatro puntos cardinales. En la cima de la colina hay un templo redondo, que se apoya en gruesas columnas. Sobre la cúpula principal, hay una segunda cúpula más alta y de menor dimensión, con una abertura para la luz que da sobre el altar, situado en el centro del templo. Sobre el altar «sólo hay un planisferio bastante grande, en el que está dibujado todo el cielo y otro que representa la tierra. Además, en el techo de la cúpula principal, pintadas y designadas con sus propios nombres, están todas las estrellas del firmamento. Tres versículos explican la influencia que cada una de ellas ejerce en los sucesos de la tierra... Siete lámparas de oro, designadas con el nombre de los siete planetas, permanecen constantemente encendidas» (ed. Bobbio, pp. 1 ss.).

La ciudad está regida por un príncipe-sacerdote, llamado Sol o, como traduce Campanella, Metafísico, que es el jefe de todos, en lo espiritual y en lo temporal. Le asisten en las tareas apropiadas a su nombre tres príncipes colaterales, Pon, Sin y

Mor, o sea, Poder, Sabiduría y Amor, los tres atributos primordiales del ser, los cuales, si designan por un lado las tres categorías de la metafísica campanelliana, aluden por otro a la Trinidad cristiana, que los solarianos adoran sin conocerla expresamente. De ahí que su religión de la razón se distinga del cristianismo por la ausencia de revelación y, por consiguiente, de la integración sobrenatural. El propio Campanella, en las *Questioni sull'ottima repubblica*, afirma que en la Ciudad del sol ha querido presentar su república perfecta «no como dada por Dios, sino como un hallazgo de la filosofía y la razón humanas, para demostrar que la verdad evangélica está de acuerdo con la naturaleza» (Ed. D'Ancona, p. 286). Sus habitantes vienen a ser «como catecúmenos de la vida cristiana» *(Ibíd.)*.

La utopía científico-técnica de Bacon

Francis Bacon, en su *New Atlantis* (1622-1624), esboza una utopía de signo distinto al de sus dos antecesores. Lo que en ella está en juego no es, para decirlo con E. Imaz, «la comunidad, sino las esperanzas extraordinarias que le despierta al hombre el dominio ya iniciado de la naturaleza». También aquí se trata de un viaje por los mares del Sur, entre Perú y China, que conduce a un grupo de marinos europeos hasta Bensalem, una remota isla del Pacífico, desconocida por ellos, pero cuyos pobladores conocen la mayor parte del mundo habitado. Para gran sorpresa de los náufragos, los habitantes de Bensalem son cristianos convertidos otrora por San Bartolomé, que guardan, como su más preciado tesoro, el arca de Cedro de Salomón y dominan no sólo el español, sino también el hebreo y el griego antiguos y el latín escolástico. A diferencia de los americanos que son un pueblo joven, ellos han heredado los tesoros de la antigua tradición hebrea y griega. No se contentan, sin embargo, con esta herencia y, por ello, cada doce años envían fuera dos naves, cuya misión es traerles informes del estado del mundo y, sobre todo, de los progresos realizados en las ciencias y las artes.

En la isla funciona un instituto, dedicado al estudio de las obras y criaturas de Dios, llamado Casa de Salomón. Según explica su director, «el propósito de la fundación es el conocimiento de las causas, movimientos y virtudes internas de la naturaleza y la mayor extensión posible de los límites del poder humano» (ed. von Speed, III, p. 156). Seguidamente se exponen las investigaciones realizadas en el centro y sus inventos más espectaculares: clima artificial, transmutación de metales, creación de nuevas especies de plantas y animales, registro de la palabra y de la música, microscopios, aeroplanos y submarinos, diversos y curiosos relojes de movimiento perpetuo, cámaras de salud, aguas y fármacos para la curación de las enfermedades y prolongación de la vida humana.

En cambio, en lo tocante a la estructura de la sociedad, las referencias de Bacon son de una extremada parquedad. La nueva Atlántida es presentada como una monarquía paternalista, con una aristocracia suntuosa en el más puro estilo tudoriano y una ciudadanía constituida básicamente por los jefes de familia. Es sintomático que el monarca se dirija a éstos como sus bien amados amigos y acreedores, ya que se considera que el rey no es deudor a un hombre, sino por razón de la propagación de sus súbditos. Aunque Bacon observa, de pasada, que el comercio de los bensalemianos con el mundo exterior «no es por el oro, la plata, las joyas, especias, ni por otra comodidad material, sino sólo por adquirir la primera creación de Dios, la luz» *(Ibíd.,* pp. 146 ss.), no se refiere para nada a la propiedad ni a la distribución del trabajo. La familia, de carácter monógamo y patriarcal, se mantiene en todo su rigor. Más aún, en Bensalem no existen burdeles, ni cortesanas, no se tiene ni asomo del llamado «amor masculino» y se considera con horror las costumbres europeas que permiten tales licencias. En suma, no hay noticia de otro pueblo que sea tan casto como éste.

Es posible que esta reserva en las cuestiones políticas y sociales se deba al cuidado del antiguo canciller por no topar con la corte. En cualquier caso, su *Nueva Atlántida,* inconclusa como buena parte de su obra, se quedó en una mera *utopía científico-técnica,* de la que hay que reconocer, sin embargo, que encaja a la perfección con el talante práctico y utilitario de su peculiar humanismo. ¿No había establecido en el *Novum organum* que la diferencia existente entre la condición del hombre en los países civilizados de Europa y las regiones incultas y bárbaras del Nuevo Mundo, residía en el hecho de que en los primeros «el hombre es un dios para el hombre»? *(Nov. org.,* I, 129). Es el famoso *homo homini Deus,* que Hobbes transformaría en *homo homini lupus.* Así, en el ocaso del Renacimiento, el viejo y cansado Humanismo renacentista celebra, por obra de Bacon, un nuevo tipo de saber científico-técnico que se había constituido sin él y que muy pronto, desarrollado autísticamente, se giraría contra él.

Fragmento de la *Creación de Adán* de Miguel Ángel. Bóveda de la Capilla Sixtina.

Este Adán, rebosante de viril belleza, que vuelve la cabeza, con expresión nostálgica, hacia el Creador, de cuya mano acaba de recibir la chispa del espíritu, es el que Pico della Mirandola tuvo presente en el elogio del hombre de su *Oratio de hominis dignitate*. La majestad y nobleza que Miguel Ángel infundió a su figura es expresión paradigmática de la idea renacentista del hombre como supremo milagro de la Creación.

Cronología

1304	Nace Petrarca.
1313	Nace Boccaccio.
1321	Muere Dante Alighieri.
1331	Nace C. Salutati.
1337	Comienzo de la guerra de los Cien Años. Muere Giotto.
1374	Nace L. Bruni.
1374-1354	Insurrección de Cola di Rienzo.
1378-1417	Cisma de Occidente.
1396	Nace G. Manetti.
1399	B. Metge: *Lo somni.*
1401	Nace N. de Cusa.
1403-1424	Ghiberti: puerta del baptisterio de Florencia.
1407	Nace L. Valla.
1414-1418	Concilio de Constanza.
1416	Donatello: *San Jorge.*
1417	A. Turmeda: *Disputa de l'ase.*
1420-1436	Brunelleschi: cúpula de la catedral de Florencia.
1431	Lorenzo Valla: *Del placer.*
1433	Nace M. Ficino.
1434-1464	Florencia: Cosme de Médicis.
1436	R. Sibiuda: *Libro de las criaturas o del hombre.*
1436-1444	Fra Angélico: frescos de San Marcos.
1437-1439	Concilio unionista de Ferrara-Florencia.
1440	N. de Cusa: *De la ignorancia docta.*
1452	Nace Leonardo da Vinci.
1453	Caída de Constantinopla.
1455	Gutemberg imprime la Biblia.
1462	Nace Pomponazzi.
1463	Nace J. Pico della Mirandola.
1470	Nace Grünewald.
1471	Nace Durero.
1475	Nace Miguel Ángel.
1479	Suben al trono de Castilla Fernando e Isabel.

1480 Nace F. de Vitoria.
1482 Ficino: *Teología platónica.*
1483 Nace Lutero.
1486 Pico: *Discurso de la dignidad del hombre.*
1487 Bartolomé Dias cruza el cabo de Buena Esperanza.
1490 Nace Tiziano.
1491 Nace Ignacio de Loyola.
1492 Colón descubre América. Nace J. L. Vives. Muerte de Lorenzo el Magnífico. Nebrija: *Arte de la lengua castellana.*
1497 Leonardo da Vinci: *Última cena.*
1498 Suplicio de Savonarola.
1501-1504 Miguel Ángel: *David.*
1504-1509 Erasmo: *Manual del soldado cristiano* y *Elogio de la locura.*
1508 Rafael: *Escuela de Atenas.*
1508-1512 Miguel Ángel: frescos de la bóveda de la Capilla Sixtina.
1509 Nace Calvino.
1509-1547 Inglaterra: Enrique VIII.
1513-1519 Maquiavelo: *El príncipe* y *Discursos.*
1515 J. L. Vives: *Fábula del hombre.* Nace Santa Teresa de Ávila.
1515-1547 Francia: Francisco I.
1516 Pomponazzi: *De la inmortalidad del alma.*
1516-1556 España: Carlos I.
1517 Lutero: 95 tesis.
1519-1521 Magallanes y J. S. Elcano: primera circunnavegación de la Tierra.
1521 Dieta de Worms. Excomunión de Lutero.
1523 Tiziano: *Descendimiento.*
1527 Saco de Roma.
1535 Ejecución de T. Moro.
1536-1541 Miguel Ángel: *Juicio Universal.*
1540 Pablo III aprueba la Compañía de Jesús.
1542 Nace S. Juan de la Cruz.
1543 Publicación del *De los movimientos de los orbes celestes* de Copérnico y del *De la fábrica del cuerpo humano* de Vesalio. Muerte de Copérnico.
1545-1563 Concilio de Trento.
1547 Miguel Ángel: inicia su trabajo en la basílica de San Pedro de Roma. Nacimiento de Cervantes y de El Greco.
1548 Nacimiento de G. Bruno y de Suárez.
1553 Suplicio de M. Servet.
1556-1598 España: Felipe II.
1571 Batalla de Lepanto.
1573 Nace Caravaggio.
1576 Bodin: *Sobre la república.*
1580 Montaigne: *Ensayos.*

1581 F. Sánchez: *Quod nihil scitur.*
1583 Nace H. Grocio.
1585 Bruno: *De los heroicos furores.*
1596 Nace Descartes.
1598 Nace Bernini.
1599 Nace Velázquez.
1600 Suplicio de Bruno.
1601 Shakespeare: *Hamlet.* Nace Calderón de la Barca.
1602 Campanella: *La Ciudad del sol.*
1605 Cervantes: *Don Quijote* (primera parte).
1606 Nace Rembrandt.
1609 Kepler: *Astronomía nueva.*
1612 Suárez: *De las leyes.*
1618 Comienza la guerra de los Treinta Años.
1620-1623 Bacon: *Novum Organum. De la dignidad y el progreso de las ciencias.*
1624 Bernini: *baldaquín* de San Pedro de Roma.
1625 H. Grocio: *Del derecho de la guerra y de la paz.*
1627 Bacon: *Nueva Atlántida.*
1637 Descartes: *Discurso del método.*
1638 Galileo: *Discursos y demostraciones matemáticas.*
1648 Paz de Westfalia.

Bibliografía

ABBAGNANO, N., *Historia de la filosofía*, v. II, Barcelona 1955

BATLLORI, M., *Humanismo y Renacimiento.* Estudios hispano-europeos, Barcelona 1987.

BURCKHARDT, J., *La cultura del Renacimiento en Italia*, Buenos Aires ²1944.

BURDACH, K., *Reformation, Renaissance, Humanismus*, Berlín 1918; *Vom Mittelalter zur Reformation*, Berlín 1912-1939.

CASSIRER, E., *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires 1951.

COLOMER, E., *De la Edad Media al Renacimiento. R. Llull, Nicolás de Cusa, J. Pico della Mirandola*, Barcelona 1975; *El humanismo cristiano del Renacimiento*, en: *De dignitate hominis.* Mélanges offerts à C. J. Pinto de Oliveira, Friburgo (Suiza) 1985; *L'humanisme als països catalans: Sibiuda, Turmeda i Vives*, en: *Anuari de la Societat catalana de Filosofia*, II, 1988, pp. 23-44.

COPLESTON, F., *Historia de la filosofía*, v. III, Barcelona 1969.

DILTHEY, G., *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México ²1974.

GANDILLAC, M. de, *La filosofía del Renacimiento*, Madrid 1974.

GARIN, E., *Medievo y Renacimiento*, Madrid ²1983; *La revolución cultural del Renacimiento*, Barcelona 1984.

GROETHUYSSEN, B., *Antropología filosófica*, Buenos Aires 1975.

HUIZINGA, J., *Das Problem der Renaissance. Renaissance und Realismus*, Tubinga 1953; *El otoño de la Edad Media*, Madrid 71962.

KRISTELLER, P. O., *Huit philosophes de la Renaissance italienne*, París 1975.

REALE, G.-ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y de la ciencia*, v. II, Barcelona 1988.

TROELTSCH, E., *Renaissance und Reformation*, «Historische Zeitschrift», 110 (1913).

WALSER, E., *Christentum und Antike in der Auffassung der Renaissance*, «Archiv für Kulturgeschichte», 9 (1914).

Índice

I. Significado histórico del Renacimiento y del Humanismo 5
El Renacimiento 5
El Humanismo 9

II. Los inicios de Humanismo italiano 11
Petrarca y sus continuadores 11
El neoepicureísmo de Valla 14

III. Platónicos y aristotélicos 17
Escaramuzas entre griegos 17
El platonismo del Cusano 18
Las grandes horas florentinas: Ficino, Pico y Leonardo 21
El nuevo aristotelismo de Pomponazzi 24

IV. El Humanismo europeo 27
El Humanismo hispánico: de Meige a Vives 27
El Humanismo galo: de Budé a Montaigne 35
El Humanismo nórdico: Erasmo y Moro 38

V. La retaguardia filosófica del Renacimiento italiano y europeo 41
Los naturalistas italianos 41
El tardío rebrotar del escepticismo 45
El experimentalismo baconiano 47

VI. Individuo y cosmos 51
Sibiuda: el eslabón perdido 52
Nicolás de Cusa: la doble in-finitud del mundo y del hombre 54
Ficino: el hombre como centro del mundo 58
Pico: el hombre como libertad 62
Bouelles: de la conciencia del mundo a la autoconciencia 65
Vives: grandeza y miseria del hombre 67
Telesio: el hombre en la naturaleza 72
Bruno: del mundo infinito al hombre heroico 73
Campanella: el canto de cisne del Humanismo 76

VII. La ciudad 79
El realismo de Maquiavelo 79
El utopismo de Moro 81
El estatismo de Bodin 84
La utopía metafísico-astrológica de Campanella 84
La utopía científico-técnica de Bacon 86

Cronología 89

Bibliografía 92

Programa

0. **El sitio de la Historia.** Félix Duque
1. **Sociedades sin Estado. El pensamiento de los *otros*.** José Lorite Mena
2. **La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo.** Chantal Maillard
3. **Pensamiento y cultura en la antigua India.** Ana Agud
4. **Genio de Oriente. Cuatro mil años de cultura y pensamiento en el Asia Anterior y el Irán.** Joaquín Córdoba
5. **Egipto a la luz de una teoría pluralista de la cultura.** Jan Assmann
6. **La experiencia de Israel: profetismo y utopía.** Julio Trebollé
7. **Grecia arcaica: la mitología.** José Carlos Bermejo
8. **La verdad en el espejo. Los presocráticos y el alba de la filosofía.** Rocco Ronchi
9. **Democracia y tragedia: la era de Pericles.** Ana Iriarte
10. **Sócrates y Platón.** Romano Gasparotti
11. **Aristóteles y el aristotelismo.** Tomás Calvo
12. **El mundo helenístico: estoicos, cínicos y epicúreos.** Maria Daraki/Charles Romeyer-Dherbey
13. **El nacimiento del cristianismo y el gnosticismo. Propuestas.** Francine Culdaut
14. **Epifanías admirables. Apogeo y consumación de la Antigüedad.** Massimo Donà
15. **El peso de Roma en la cultura europea.** Eva Cantarella
16. **Padres de las Iglesias griega y latina.** Juan José Garrido
17. **De la Europa carolingia a la era de Dante.** Pierre-Jean Labarrière
18. **La raíz semítica de lo europeo: Islam y judaísmo medievales.** Joaquín Lomba
19. **El redescubrimiento de la sensibilidad: del ciclo artúrico al amor cortés.** Carlos García Gual
20. **Bizancio. Perfiles de un Imperio.** Antonio Bravo
21. **Movimientos de renovación: Humanismo y Renacimiento.** Eusebi Colomer
22. **Alteridad y ética desde el descubrimiento de América.** Alfredo Gómez-Muller
23. **Reforma y Contrarreforma.** Salvador Castellote
24. **Descartes: la exigencia filosófica.** Víctor Gómez Pin
25. **El empirismo inglés.** Enrique Romerales
26. **La mística española (siglos XVI-XVII).** Patricio Peñalver
27. **El universo Leibniziano.** Quintín Racionero
28. **La aventura de la razón: el pensamiento ilustrado.** Eduardo Bello
29. **La ilustración española.** Francisco Sánchez Blanco
30. **En el laberinto del conocimiento de sí: el *Sturm und Drang* y la Ilustración alemana.** Volker Rühle
31. **El giro kantiano.** Riccardo Pozzo
32. **Kant y la época de las revoluciones.** José Luis Villacañas
33. **Conciencia de la modernidad: Hegel.** W. Jaeschke
34. **La Restauración: la escuela hegeliana y sus adversarios.** Félix Duque

35. **El movimiento romántico.** Christoph Jamme
36. **Las épocas de Schelling.** Arturo Leyte
37. **Pensamiento positivista y Revolución Industrial.** Javier Ordóñez
38. **Literatura hispanoamericana: sociedad y cultura.** Teodosio Fernández
39. **El pragmatismo.** Carlo Sini
40. **El primer socialismo: los temas, las corrientes, los hombres.** Gian Mario Bravo
41. **Socialismo revolucionario y darwinismo social.** Reinhard Mocek
42. **De las imágenes del MUNDO a las *imágenes* del mundo. O bien: los hechos en el espacio lógico son el mundo. (La revolución del espíritu científico en el siglo XIX).** Hans-Jörg Sandkühler
43. **Nihilismo estético e invención mitológica (El mundo de Wagner y Nietzsche).** Maurizio Ferraris.
44. **Simbolismo y bohemia: la Francia de Baudelaire.** Enrique López Castellón
45. **Música y filosofía entre los siglos XIX y XX.** Enrica Lisciani-Petrini
46. **Entre Berlín y Jerusalén: avatares del pensamiento judeo-alemán, de M. Mendelssohn a Paul Celan.** Reyes Mate
47. **La Europa finisecular.** Sergio Givone
48. **Ciencia y logicismo: la reacción antimetafísica inglesa.** Rom Harré/José M. Sagüillo
49. **La nueva imagen del mundo: impronta cultural de la relatividad.** Manuel Garrido
50. **Las raíces filosóficas de la poesía contemporánea.** Diego Romero de Solís
51. **Historicismo y fenomenología.** Renato Cristin
52. **El oscurecimiento de la razón: la «Belle Époque».** Franco Volpi
53. **Heidegger y su tiempo.** Felipe Martínez Marzoa
54. **El existencialismo.** Hans-Jürgen Gawoll
55. **La Escuela de Frankfurt.** Fernando Castro
56. **El giro lingüístico: hermenéutica y análisis del lenguaje.** Adriano Fabris
57. **Estructuralismo y ciencias humanas.** José Luis Pardo
58. **Diferencia y alteridad: después del estructuralismo.** Leonardo Samonà
59. **El devenir de la plástica en el siglo XX.** Delfín Rodríguez Ruiz
60. **La inflexión posmoderna: los márgenes de la modernidad.** Pier Aldo Rovatti
61. **El fin de la Historia.** Manuel Cruz
62. **La nueva retórica.** Ángel Gabilondo
63. **Los nuevos caminos de la ciencia y su repercusión cultural.** Joaquín Chamorro
64. **La nueva biología.** Carlos Castrodeza
65. **Panorama de la ética analítica contemporánea.** Javier Sádaba
66. **Panorama de la ética continental contemporánea.** Javier Muguerza
67. **Evolución del pensamiento jurídico-político moderno.** Jorge Pérez de Tudela
68. **El pensamiento español contemporáneo.** Andrés Sánchez Pascual
69. **El despertar de la conciencia planetaria: ¿administración o habitación de la Tierra?** Vincenzo Vitiello